IL TEISMO

FILOSOFICO CRISTIANO

TEORICAMENTE E STORICAMENTE CONSIDERATO

CON ISPECIALE RIGUARDO

A S. TOMMASO E AL TEISMO ITALIANO DEL SECOLO XIX

PER

PASQUALE D'ERCOLE

Professore ordinario di filosofia nell'Università di Torino

Parte Prima

LE CONTRADDIZIONI
E LE INFONDATE DIMOSTRAZIONI
DEL TEISMO





TORINO

ERMANNO LOESCHER

FIRENZE — ROMA
Via Tornabuoni, 20 — Via del Corso, 307

1884

Torino — Stabilimento Tipografico Vincenzo Bona

AD AUGUSTO VERA,

PROFESSORE ILLUSTRE,

Non ho con voi dimestichezza alcuna, non vi ho mai neppur visto; eppur son pochi quelli che conosco tanto quanto voi. V'ho conosciuto in un pensiere, al quale avete con indissolubile nodo legati il vostro nome e l'opera vostra. Chi non sa in Italia e fuori che un tal pensiere è l'hegeliano? Ebbene, un soffio di quel pensiere spira anche nel presente volume; è quindi naturale che la mia mente sia corsa a voi che l'avete sì fedelmente, sì strenuamente e sì instancabilmente rappresentato. Consentite allora che il volume sia dedicato a voi, e, non guardando al valore di esso, gradilelo siccome un semplice attestato di viva simpatia e di profonda stima

dell' Autore.

INDICE RAGIONATO DELLA Iª PARTE

SEZIONE PRIMA

Cenno de' principî filosofici del Teismo.

SEZIONE SECONDA

—

Il Teismo considerato ne' suoi principî.

ERRATA — CORRIGE

Notiamo i seguenti errori di stampa che ci è occorso di scorgere.

A *pag.* 7, in luogo di *perciocchè,* leggi *per ciocchè*; a pagina 8 è occorso l'istesso errore.

» 29, a piè di pagina, invece di Jacque, leggi Jacques; e così anche ove è l'istesso errore.

» 31, in nota, invece di περί ἀρχῶν, leggi περὶ ἀρχῶν.

» 39, in nota, invece di *voluptarie,* leggi *voluntarie.*

» 141 (al luogo greco), invece di 69, leggi 68, e, invece di αιτίαις, leggi αἰτίαις.

» 184, invece di Böhtling, leggi Böhtlingk.

» 281, in nota, invece di Können, leggi können.

» 269, in luogo di *defettibile*, leggi *indefettibile.*

» 502, lin. 9, a contar di sopra, invece di *ciò che non,* leggi *ciò non.*

» 667, lin. 17, a contar di sopra, invece di *o non è un corpo,* leggi *e non è* ecc.

Ragione dell'Opera.

Il soggetto dell'opera nostra è il Teismo filosofico cristiano. Essendo esso una dottrina antica, è naturale che sia stato fatto ben molte volte oggetto di apprezzamenti or favorevoli, ora sfavorevoli: per la qual cosa il prenderlo ulteriormente in considerazione ed esame potrebb'essere tenuto per opera superflua. Tanto più potrebb'esser tenuto per tale, in quanto negli apprezzamenti sfavorevoli, per non pochi punti della dottrina teistica, sia stato già pronunziato un giudizio che non è guari dissimile dal nostro. Per esempio, il principio creativo è stato non una, ma tante volte dichiarato irrazionale ed insostenibile; le prove dell'esistenza di Dio sono state criticate e dichiarate illegittime già da Emanuele Kant; le prove della immortalità dell'anima, ancor prima di Kant, erano state criticate e dichiarate insostenibili già dal nostro Pomponazzi, il quale anzi dichiara indimostrabile l'immortalità dell'anima in genere, ecc. Ora, a riguardo di questi e d'altri punti noi verremo in grosso alle stesse conclusioni. Per sì fatte ragioni si potrebbe quindi credere che la nostra opera non sia per riuscire utile e

conveniente. Crediamo e diciamo francamente di non essere del medesimo avviso, e il crediamo per le seguenti contrarie ragioni.

Primamente, un giudizio finale, generalmente accolto, sul Teismo non fu ancora pronunziato da nessuno: la qual cosa, per sè sola, già renderebbe, se non necessario, per lo meno utile di ritentarne e rifarne l'esame. In secondo luogo, la circostanza che in parecchi punti i giudizi portati da altri e le relative conclusioni s'incontrino coi nostri non tolgon nulla nè all'opportunità nè all'efficacia d'un novello esame di tal dottrina; da una parte, perchè i nostri giudizi non sono la copia di quelli degli altri (il lettore avrà a convincersene da sè stesso); dall'altra, perchè noi non ci limitiamo all'esame di questo o quell'altro de' punti della predetta dottrina, ma ci estendiamo a tutto il complesso della medesima; nel qual complesso gli stessi punti, in cui i giudizii s'incontrano, non solo rimangon cosa subordinata rispetto al totale giudizio, ma acquistano anche, in questo, un proprio e diverso carattere. In terzo luogo, osserviamo che le critiche già fatte, anche in punti capitalissimi, come son quelli delle prove dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, ecc. già mentovati, da alcuni sono state già scordate o non sono avute a sufficienza dinanzi agli occhi, da altri son persino ignorate, e per altri non sono riuscite convincenti: per forma che per essi tutti son come non avvenute. Di qui la necessità di ricordarle a chi le ha dimenticate, farle conoscere a chi le ignora, e tornare a discuterle con più cura, fondatezza ed efficacia per chi non si convinse, perchè ne divenga convinto. Da ultimo, facciam notare che una critica del

Teismo come è possibile oggi dopo l'avvenimento del kantismo, dell'hegelianismo, del positivismo e del darwinismo non era possibile prima della lor manifestazione ed esistenza: il progresso che si è fatto per lor mezzo nella nostra scienza è grande, e le vedute ed i vantaggi che può trarne una critica spassionata e rigorosamente scientifica del Teismo non possono essere che parimenti grandi.

Nè basta: nella considerazione critica del Teismo v'è qualche punto che, a nostro avviso, è di massima importanza, e che, specialmente fuori dell'hegelianismo, è stato preso ancor poco o nulla in considerazione, come, per esempio, è quello della sua storica ragion di essere. Se è così, non solo pensiamo di non far opera vana, ripigliando in considerazione il Teismo, ma pensiamo e speriamo di contribuire a un più giusto apprezzamento del medesimo. La qual cosa pensiamo sopratutto a riguardo del nostro paese, ove la gran massa de' filosofanti tien per infallibili i principî teistici, avvalorata specialmente dalle idee filosofiche di Rosmini, Gioberti e Mamiani, che son per essa l'ultima parola del pensiere filosofico. Quanto alla filosofia teistica italiana rappresentata segnatamente da' tre filosofi predetti, noi crediamo che non si tratti soltanto di opportunità e utilità scientifica, ma addirittura di sacro dovere cittadino di additarne la somma irrazionalità de' principî, essendo questi in perfetta opposizione con quel che la ragione, la realtà delle cose ed il progresso de' tempi dimandano.

Del resto, indipendentemente dall'anzidetto, una cosa è sicura; ed è che il Teismo cristiano, ad onta del molto parlare e scrivere che se n'è fatto finora, è ancor sempre

una dottrina che merita la più seria attenzione del filosofo. Esso è indubbiamente una delle più grandi manifestazioni del pensiere umano, non solo come dottrina religiosa, ma anche come dottrina filosofica. Come dottrina religiosa, anche indipendentemente dalla massima importanza che ha il Teismo in genere, siccome quello che è spuntato fin nella culla dell'uomo e lo ha accompagnato, l'accompagna e, sotto una od altra forma, l'accompagnerà finchè vive, il Teismo religioso cristiano in ispecie è tra le forme storiche di religione una delle più pure e più sublimi ed una di quelle che si collega a una grande storia e a una vasta civiltà. Come dottrina filosofica propriamente detta, conta una serie abbastanza lunga di secoli: e chi conosce la varia fortuna e, talvolta, anche breve storia di pensieri e sistemi filosofici, non può a meno d'esser compreso di stupore dinanzi alla secolare durata, tenacità e maestà di essa, dispiegata nella filosofia patristica e scolastica, e continuata posteriormente per altro tempo non poco e da altri non pochi filosofi.

Considerazioni sì fatte saran bastanti, speriamo, a conciliar l'animo del lettore colla trattazione del Teismo filosofico cristiano (1) che imprendiamo.

Conosciamo però la difficoltà dell'opera a cui ci accin-

---

(1) In seguito vedremo che il Teismo nella sua specifica significazione è inteso ora nel senso di Teismo cristiano. Ad evitare inutili ripetizioni di parole, facciamo osservare al lettore, che, quando non adoperiamo questa parola nè in senso universale, nè nel particolar senso di Teismo *religioso* cristiano, noi intendiamo con essa di riferirci sempre al Teismo *filosofico* cristiano che è l'argomento dell'opera nostra.

giamo; giacchè, mentre noi ci facciamo a dimostrare che il Teismo da noi preso a considerare è falso nel principio che lo costituisce e che, se ha avuto una ragion di essere nel passato, non l'ha più nel presente, veggiamo, segnatamente fra noi, schiere ancor numerose di credenti nella verità di esso. I quali si avvalorano per giunta, da una parte, della tradizione, dall'altra, del forte aiuto che lor porge la religione, pei legami che ha questa con la loro dottrina.

Ma non ci scoriamo punto, nè ci lasciamo divertire d'una linea sola dal cammino che ci siamo segnato. Se essi han fede nella verità, l'abbiamo anche noi: è quistione di buone e sode ragioni, per vedere da qual parte stia realmente il vero. Or noi pensiamo che, se il Teismo ebbe ragion di essere in altri tempi, al tempo nostro è divenuto una dottrina filosofica insostenibile, irrazionale e contrarissima a vera scienza e progresso vero.

Dicevamo che non ha più oggi ragion di essere. Questa è per ora una pura e semplice asserzione; ma avrà in prosieguo la sua piena giustificazione. Però i seguaci di essa si consiglierebbero assai male, se credessero di trarre argomento della sua anche presente ragion di essere sì dal lor numero e sì dal tempo in cui vivono. È a tutti noto come una dottrina non cessi mai sì presto di essere anche quando la sua ragion di essere è già passata. Giacchè rispetti tradizionali, religiosi, sociali, e consimili, fan sì che essa lasci sempre dietro a sè uno strascico, e continui a vivere per ancor del tempo, foss'anche di vita non vera. Per quanto tempo non ha continuato a vivere il platonismo anche dopo il tramonto del pen-

siere che l'informava? per quant'altro non l'aristotelismo? E' all'istessa guisa e per la ragione istessa che il Teismo ha i suoi seguaci ancor oggi.

Molti, fidenti nel progresso del pensiere e nell'opera del tempo, si comportano verso di esso col silenzio e colla noncuranza, stimando che cadrà finalmente da sè stesso. Noi siam di quelli che pensano che sia meglio di curarsene e parlarne, dicendone con equità e moderazione sì, ma pur con franchezza la verità tutta intera. La qual cosa è tanto più necessaria, in quanto il Teismo, com'è detto, conta ancora un numero non indifferente di seguaci. Ora, finchè questi esistono, la critica non deve cessare dall'opera sua, ed è da ciò che trae primamente la sua origine e il suo scopo il presente lavoro.

Quanto alla esecuzione, all'estensione ed agli intendimenti più determinati del medesimo, servano le seguenti dichiarazioni.

Oltre a quello già accennato, che il Teismo da noi preso in considerazione non è nè il Teismo religioso cristiano, comunque non mancheranno alcune isolate allusioni ad esso, e neppure il Teismo filosofico universale, ma unicamente il Teismo filosofico cristiano, che è poi quello che ora in istretto senso e per antonomasia è appellato Teismo, facciamo ulteriormente osservare che questo stesso Teismo filosofico cristiano non l'abbiamo considerato nelle minute particolarità de' suoi principî, sì teorici che storici, ma soltanto in quei principî fondamentali che costituiscono la base ed il carattere specifico della sua dottrina. E soggiungiamo che l'abbiam preso segnatamente di mira in quell'epoca e in quei filosofi in cui ha la sua vera e massima importanza,

vale a dire nell'epoca medioevale, che è l'epoca classica del Teismo, e quindi presso i Padri e i Dottori (filosofia patristico-scolastica), che ne sono i più schietti e più grandi rappresentanti.

Fra le manifestazioni filosofiche del Teismo, nell'epoca classica, ci è stata spesso dinanzi alla mente la tomistica, che è stata fatta oggetto delle nostre considerazioni in parecchi ed essenzialissimi punti. Era anche naturale che il facessimo; perchè il Tomismo ha avuta una straordinaria importanza, influenza e propagazione non solo al tempo del suo veramente grande fondatore, ma in tutto il tempo susseguente, non escluso il presente tempo istesso, nel quale si ha speranza di vederlo e di farlo rifiorire. E lo si spera segnatamente nel nostro paese, per la quale circostanza diveniva anche opportuna la nostra considerazione.

Quanto all'epoca teistica postmedioevale, vi ci siamo parimenti riferiti; però, in modo veramente speciale ed ampio al solo Teismo italiano del nostro secolo; e al rimanente Teismo più o meno recente, soltanto in modo assai limitato e con intendimenti anche diversi da quel che abbiamo fatto per la considerazione del Teismo dell'epoca classica.

Perciocchè concerne il nostro speciale riferimento al Teismo italiano del nostro secolo, il lettore troverà la cosa naturalissima e giustissima; perchè esso ci tocca assai da vicino ed ha presso di noi radici assai più profonde che non sien quelle del Teismo classico e degli stessi massimi teisti del medesimo, poniamo, d'un S. Agostino o S. Tommaso. La grande schiera de' nostri filosofi teisti, pur pregiando moltissimo questi ultimi, tien

come pensiero compiuto, concreto, vivo e rispondente ai tempi nostri quello, poniamo, di Rosmini e Gioberti. Era quindi non solo opportuno, ma indispensabile che la filosofia teistica italiana del nostro secolo non mancasse nel nostro lavoro sul Teismo. E ci lusinghiamo che, comunque la combattessimo, gli stessi seguaci della medesima, non potendo accoglierne l'apprezzamento con amore, non l'accoglîeranno almeno con disistima.

Perciocchè concerne il Teismo postmedioevale, ci siamo limitati, come è detto, a un breve cenno, nel qual cenno istesso abbiam tenuto un modo piuttosto negativo che positivo, intendiamo dire che abbiamo mirato piuttosto a dimostrare che esso, dopo la storica esistenza del Teismo medioevale, non aveva più ragion di essere, anzichè a rilevare la natura particolare de' suoi principî. La qual cosa era tanto più naturale, in quanto, essendo i suoi principî *fondamentali* in grosso i medesimi di quelli del Teismo medioevale, quel che era stato osservato pe' principî di quest'ultimo, valeva anche per i suoi.

Ci piace di mentovare nominativamente alcune altre manifestazioni teistiche recentissime e ancora viventi che *implicitamente* si trovano considerate e criticate nella nostra opera, e che sono: primamente, ciocchè in Francia si appella spiritualismo *(spiritualisme)*, che ha trovato rappresentanza, posto e diffusione nel *Dictionnaire des sciences philosophiques* (non diciamo in tutti indistintamente gli scrittori di esso, ma certo nella maggior parte de' medesimi), e che, sia sotto il medesimo, sia sotto altro nome, esiste e vige anche in altri paesi, in Inghilterra, Spagna, America, ecc.; secondamente,

ciocchè, pur fatte le debite eccezioni, che non ci paiono scarse, s'insegna in molti licei ed anche università non solo d'Italia, ma di altri paesi: terzo, ciocchè di opinioni filosofiche corre tra la gente colta d'ogni paese che ha sentito l'influsso del medioevo. I principî filosofici che son propugnati colla parola e cogli scritti da coloro che son compresi ne' tre capi mentovati, poniamo, intorno all'origine delle cose per creazione, alla natura dell'uomo, come consistente di due sostanze, la animica e la corporea, alla contingenza del mondo, alla natura opposta ed inconciliabile dello spirito e della materia, ecc., son tutti principî teistici pervenuti a noi direttamente dalla filosofia medioevale patristico-scolastica colla tradizione orale e scritta, e segnatamente per mezzo e per la trafila del cartesianismo e del wolfianismo. S'intende dunque che a sì fatte specifiche manifestazioni filosofiche del pensiere va perfettamente applicato il nostro apprezzamento di quella dottrina teistica che le ha tutte generate.

Quanto all'ordinamento che la materia teistica trattata tiene nel nostro libro, ella è nettamente divisa in quattro sezioni. La prima consiste in una generale delineazione de' principî filosofici teorici di sì fatta dottrina, e propriamente quali essi ricorrono nel pensiere filosofico patristico-scolastico. La seconda consiste nell'apprezzamento di questi principî teorici rispetto all'intrinseca verità o falsità di essi. Queste due prime sezioni costituiscono la prima parte del nostro lavoro, ossia la considerazione teorica del Teismo. La terza sezione piglia a considerare il Teismo per rispetto al suo avvenimento storico nel corso dell'umanità: investiga, cioè, se l'apparizione

ed esistenza del Teismo nella storia filosofica dell'umanità abbia o non abbia ragion di essere, e, se l'abbia, quale e in qual tempo essa sia. La quarta sezione considera ed esamina il Teismo nella sua particolare manifestazione nella filosofia italiana del nostro secolo. E la terza e la quarta sezione costituiscono insieme la seconda parte del nostro lavoro, la quale si riferisce alla considerazione storica del Teismo. Tale è la tela della nostra opera.

Ricorrendo in essa spiccato il doppio elemento mentovato, il teorico e lo storico, sentiamo il bisogno di rilevare anche questo punto. Se il lettore conosce il nostro libro sulla pena di morte, si accorgerà che noi facciamo a riguardo del Teismo qualche cosa di simile a quel che facemmo per la pena capitale, cioè, la condannammo teoricamente e sostenemmo la razionalità e la necessità della sua abolizione pel tempo presente, ma spiegammo però e dimostrammo parimenti la necessità della sua storica esistenza.

La necessità del doppio rispetto della considerazione si fonda su quella tale legge di evoluzione che ha sempre rappresentato, ma che rappresenta massimamente oggi una parte capitalissima nella scienza. È questa legge che adduce il sorgere, ossia la storica apparíscenza, ed è questa legge che adduce anche il cadere de' principî e delle dottrine. Non c'è nulla che possa sottrarsi alla medesima, ed allora si comprende come fosse impossibile di pigliare in esame una dottrina qualsiasi senza tener conto del suo lato storico. La qual cosa è tanto più vera, in quanto una dottrina non è e non sarà mai soltanto teorica, ma è e divien sempre insiememente storica, perchè

è nella storia che essa manifesta ed attua i suoi principî. Se dobbiamo esprimere più ricisamente, ma ad un tempo più veramente il nostro pensiero in proposito, diremo che una dottrina non è comprensibile nè spiegabile fuori della storia. Se la cosa è così, la necessità e convenienza della nostra trattazione dell'argomento, teorica e storica, è perfettamente giustificata.

Nella trattazione storica ricorrono di tanto in tanto accenni al positivismo ed all'hegelianismo non che raffronti tra questi ed il Teismo. Chi conosce, da una banda, l'importanza delle prime due dottrine, dall'altra, la relazione loro col Teismo, relazione di tentata conciliazione da parte dell'hegelianismo e di aperta ostilità da parte del positivismo, non si meraviglierà de' predetti accenni e raffronti. Per rispetto ai quali, siamo stati, tra gli altri, condotti ad uno, che, per riferirsi ad un argomento che è quasi di attualità, non dovrebbe riuscire sgradito al lettore, intendiamo dire l'argomento religioso, e, per giunta, in un punto capitale di esso, quello della personalità od impersonalità del principio assoluto. E per riguardo a quest'ultimo ci lusinghiamo di escogitare e tentare tra le due un modo di conciliazione, a cui dovrebbero fare buon viso tutti coloro che propugnano sì la reciproca indipendenza di Religione e Scienza che la loro conciliazione.

Un'ultima particolarità che vogliam ricordare rispetto alla composizione del libro è quella che concerne le citazioni e le note. Qualche lettore potrebbe trovarle abbondanti: non staremo proprio a dirgli che sono scarse, diciam soltanto che son fuggite con cura le inutili. La ragione delle note e citazioni è duplice: da una parte, la giustificazione del testo ne' punti su cui è ri-

chiesta; non abbiam voluto asserire senza giustificare: dall'altra, la istruzione di quelli che non sono provetti nella conoscenza della materia da noi trattata; avendo, a tal riguardo, mirato a far opera non solo razionale, ma anche utile. Del resto, chi è provetto nella conoscenza della materia e, più che d'altro, è desioso di veder soltanto come l'abbiamo trattata ed apprezzata, può benissimo alleggerirsene ed abbreviarsene la lettura, lasciando tranquillamente da parte citazioni e note; giacchè nel testo troverà tutto quello che gli occorrerà per vedere appagato il suo intento. Le citazioni greche sono accompagnate ordinariamente dalla traduzione, che abbiam preferita di noti traduttori; essendo esse poche, abbiam potuto porre a piè di pagina e testo e traduzione, per presentare il primo a chi il conosce e la seconda a chi l'ignora.

Queste cose era necessario di preporre al lettore prima che si accingesse alla lettura del libro.

Quanto poi a un possibile giudizio ch'ei possa portare sul medesimo, se vuol farlo, lo preghiamo di due cose. L'una è che, prima di giudicare, legga: noi abbiamo seriamente meditato sull'argomento del nostro lavoro, ed abbiamo adoperata ogni cura per coscienziosamente trattarlo: diciam persino che il lavoro è stato più d'una volta rifatto; è quindi opera di onesta coscienza di leggerlo, per giudicarlo. L'altra è che la sua critica, conformemente alla natura scientifica della filosofia, sia fatta unicamente dal punto di vista scientifico, e non, poniamo, dal punto di vista religioso, o da qual altro si voglia. Se la critica sarà fatta in tal guisa, foss'anche severa, sarà accolta con gradimento, stima e riconoscenza; se no, no. Ed ora veniamo alla cosa.

SEZIONE I.

Cenno dei principî filosofici del Teismo.

Scopo del Cenno.

Entrando nella trattazione della materia, la prima cosa a fare, secondo che è già stato annunziato, è quella di premettere alcune notizie generali sul Teismo, le quali valgano a darci una idea di ciocchè esso sia, dei principì più essenziali e caratteristici che lo costituiscono, non che del tempo in cui questi sono sorti ed hanno avuto esistenza. Si tratta, insomma, di preporre quelle notizie, che costituiscono, diciam così, lo stato di fatto della dottrina che vogliam prendere in considerazione. La qual cosa è necessaria a fare per due ragioni, primamente, perchè la parola Teismo è un po' vaga, o almeno un po' larga, e quindi, per non frantenderla, bisogna precisarne o limitarne il significato e il contenuto; secondamente, perchè, dovendo noi portare un giudizio su di esso, è necessario di prima conoscere la natura e i principì di quel che vogliamo giudicare. Se dobbiamo esprimere con una dimanda il còmpito di questa prima parte del nostro lavoro, ella è questa: Che cosa è il Teismo? La risposta a tal dimanda è in ciocchè

segue. Facciam però soltanto osservare che, come lo scopo del nostro lavoro non è espositivo, ma critico, così queste notizie non oltrepasseranno i limiti di quel tanto che sia strettamente necessario a darne una generica nozione, e che basti per farvi il nostro apprezzamento.

Teismo e Deismo.

A raggiungere il nostro scopo, crediamo innanzi tutto conveniente di rivolgere la nostra mente all'istesso vocabolo Teismo, per vederlo nel suo rapporto con un altro, da cui, ad onta di comuni elementi che ha con esso, va distinto, e con cui può essere confuso, intendiamo dire l'omonimo Deismo. La distinzione, a dir vero, non è ignota, ma, come non mancano di quelli che addirittura li confondono (per esempio, incappa in tale confusione persino il Regnaud che citeremo più innanzi), così uno schiarimento in proposito non è inutile: tanto più che questo ci servirà ad un tempo come di entratura nello stesso concetto del Teismo.

Se si dovesse stare alla sola radice delle due parole, esse sarebbero la stessa parola e significherebbero il medesimo; giacchè l'origine che l'una trae dal greco Θεός e l'altra dal latino *Deus*, i quali significano perfettamente il medesimo, non indurrebbe in loro alcun divario di senso. Ma, ad onta di ciò, la distinzione c'è, ed è stata creata dall'uso. Comunque non sia nostro pensiero, e nol comporterebbe la natura del nostro lavoro, quello di seguire storicamente la varia fortuna di queste due

parole, pure alcuni tratti che vi si riferiscono (segnatamente alla parola Deismo, giacchè l'altra in generale è stata d'ordinario adoperata nel senso che ha anche oggi) li vogliamo additare, e sono i seguenti.

La parola Deismo, secondo che ci vien riferito da più parti, sorse nel sec. XVI a designare gli antitrinitarii, i quali non ammettevano come Dio che il solo Padre, tenendo Cristo per un semplice uomo e il Santo Spirito per un semplice attributo dell'essere divino in genere (1). Posteriormente però questa parola fu estesa a significare altre opinioni intorno all'essere divino: tanto che Clarke nel suo *Trattato sull'esistenza di Dio* distingue ed allega quattro specie di deisti (2). Alquanto più tardi nell'*Enciclopedia francese* citata, scritta pel lato filosofico da uomini intendenti di filosofia ed esprimenti le idee del tempo, troviamo la parola Deismo adoperata in un senso che s'accorda abbastanza con quello della quarta specie di deisti del Clarke ed esprime il Deismo (alla parola *Déisme*) siccome la « doctrine de ceux dont toute religion se borne à admettre l'existence d'un Dieu, et à suivre la loi naturelle ». Tale opinione del Deismo per la concezione generica d'un primo principio originario delle cose s'avvicinava abbastanza all'opinione del Teismo, che si basa parimenti su tal principio.

---

(1) Ved. *Compendieuses Kirchen-und Ketzer-Lexicon,* von J. G. H. (cioè Johann Gottfried Hering). Schneeberg 2e Aufl. 1734, alla parola Deistae; — *Encyclopédie, ou diction. raisonné des sciences, etc.* par M. Diderot, etc. alla parola Déistes; — *Diction. des sc. philos.*, par Franck; 2e édit. alla parola Déisme.

(2) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.* Amsterdam 1828, tom. II, pag. 21 ss.

La differenza rilevante tra l'uno e l'altro era nel punto della Rivelazione, che questo ammetteva, e quello negava, lasciando alla sola ragione naturale il còmpito di pensare e credere quello stimasse vero sì rispetto alla natura del primo principio, sì rispetto alla religione.

Alquanto più tardi il Kant, in modo abbastanza concorde col testè riferito, ci dichiara l'uso ed il senso di queste sue parole nel seguente modo.

Il deista, cioè, ammetterebbe che noi, in virtù della sola ragione e di concetti trascendentali, pervenissimo alla nozione di un essere originario realmente esistente, ma negherebbe che se ne potesse conoscere determinatamente la natura. Il teista, al contrario, ammetterebbe che la ragione umana non solo giungesse alla nozione, diciam così indeterminata, di un essere originario realmente esistente, ma che, per mezzo dell'analogia colle altre cose esistenti, segnatamente con quella della nostra anima, perverrebbe alla determinazione di questa stessa nozione, e propriamente alla nozione di un essere che intelligentemente e liberamente è l'autore dell'universo (1).

Dopo Kant si può dire che il senso che si è attribuito alle due parole in quistione è in grosso il medesimo di quello espresso da lui, il qual senso alla sua volta si accorda con quello che più o meno è stato espresso da' tempi di Clarke in qua (2). Sicchè dunque,

(1) Kant, *Kritik der rein. Vernunft*, Werke herausg. von Rosenk. u. Schub. Bd. II, p. 491.

(2) Come il senso e l'uso di parole sì frequenti, come quelle di cui ci occupiamo, passano ordinariamente ne' dizionarii delle corrispondenti materie, così indichiamo volentieri anche i dizionarii

conformemente alle stesse indicazioni storiche, può dirsi che per Teismo s'intende quella dottrina, la quale ammette Dio siccome principio assoluto, intelligente e libero scientemente e liberamente producente il mondo. E può soggiungersi che esso Teismo, pur ammettendo la investigazione e di Dio e delle cose fondata sulla ragione, d'ordinario accetta anche siccome veri e validi i principî espressi nella Rivelazione, la quale è ritenuta come fatta da Dio stesso all'uomo. Quando, al contrario, per Deismo s'intende quella dottrina, la quale pur ammette in genere un Dio qual principio delle cose, ma senza determinarlo e specificarlo nè nella sua particolar natura, nè rispetto al modo di produzione delle medesime; in quanto che, da una parte, tien quello, tutt'al più, per pura e semplice cagion di queste, cagione che potrebb'essere anche necessaria, meccanica e materiale, e non già intelligente e libera, e dall'altra, respinge qualsiasi legge rivelata attribuita a Dio, e si tiene, sì nella scienza che nella religione, unicamente alla ragione umana come normatrice di tutto.

Tale è il concetto generico del Teismo, o, se piace anche di così dirla, la definizione del medesimo. Però essa è ancora vaga ed insufficiente per una determinata nozione di siffatta dottrina. Giacchè ora si dimanda ulteriormente: Qual è la special natura di questo essere originario che è cagione del mondo? e qual è il modo con cui sì fatta cagione agisce? e via dicendo.

filosofici del Krug e del Franck, ne' quali (alle parole Deismus e Theismus pel primo, e Déisme e Théisme pel secondo) il senso delle due parole è in grosso quel medesimo rilevato dal Kant, facendosi inoltre risaltare l'idea, che il Teismo accetta la Rivelazione.

È giusto dunque, che, per dare una esatta nozione del Teismo, bisogna uscire dal concetto generico del medesimo e additare i principî specifici che lo costituiscono: ed è quello che ora intendiamo di fare.

Modo del predetto cenno.

Venendo alla effettuazione del cenno de' principî del Teismo filosofico, bisogna che innanzi tutto c'intendiamo col lettore su d'una cosa, e propriamente sul modo di farlo questo cenno, non essendo nè cosa facile nè tale da farsi, a libito, così od altrimenti. A farlo convenientemente, lo dobbiam fare, da una parte, in conformità dello scopo e della natura del nostro libro, dall'altra, in guisa che si abbia una idea sufficiente e precisa dei principî *fondamentali* (sono i soli che abbiam d'occhio, e non le subordinate rimanenti particolarità de' medesimi) del Teismo filosofico cristiano. Ora, a far le cose in tal guisa, bisogna, prima d'ogni altro, metter da banda, siccome non acconcio, il modo espositivo storico di sì fatti principî: intendiam dire quel modo che consiste nella esposizione de' principî quali essi appariscono ne' singoli sistemi teistici della storia della filosofia. E la ragion di ciò è chiarissima, perchè lo scopo del nostro libro non è quello di una esposizione storica de' principî dottrinali del Teismo, ma unicamente un saggio critico de' medesimi. Il lato storico, che nel nostro lavoro è pur preso di mira, lo è unicamente e sempre nello scopo di far l'apprezzamento critico di tal lato medesimo, e non già in quello di far la storia della dottrina teistica e dei

corrispondenti principî. Messo da banda il modo espositivo storico, l'unico modo conveniente è quello di un cenno espositivo teorico de' principî teistici, cioè quel modo che consiste nella esposizione della teoria o dottrina de' principî teistici in genere.

Quando diciamo principî teistici in genere, intendiamo dire i principî teistici, quali, da una parte, sono ammessi e ricevuti *generalmente* sia da tutti i teisti, sia dalla maggior parte dei medesimi, e, dall'altra, giusto perchè generalmente ammessi, costituiscono la *comune base* e il *comun fondo* (si noti bene questa espressione) dei singoli sistemi filosofici teistici. La qual cosa potremo tanto più facilmente fare, in quanto il Teismo ha un fondo di principî e di dottrine che è più o meno identico in tutti i filosofi teisti.

Questo fondo è quello che Haurèau designa come comune a tutti i filosofi medioevali e che, com'egli si esprime, « concerne la natura delle cose eterne » (1). Ciò che egli dice è vero, ma va esteso a tutta la filosofia teistica, a cominciar da quella de' Padri e a venire fino a quella degli ultimi teisti.

Intanto per eseguire la cosa, noi terremo quella via che, mentre ci par l'unica possibile o almeno la migliore, è anche prefettamente conforme al nostro scopo. E, cioè,

(1) « Au moyen-âge les philosophes de tous les partis, nominalistes, conceptualistes, réalistes, mystiques, ont professé la même doctrine touchant la nature des choses éternelles; l'objet de leur controverse a été la définition des universeaux, considérés avant les choses, dans les choses, après les choses ». *Hist. de la phil. scolast.*, 2e partie, tom. 1er, pag. 407. È quello stesso che aveva già espresso Hegel dicendo che nel medio evo la filosofia è tutta d'un modo (einerlei). Il luogo ricorrerà appresso.

il Teismo, come dottrina filosofica, ha comuni colla rimanente filosofia i problemi filosofici in genere, vale a a dire quelli concernenti il primo principio delle cose, il mondo e sua origine e natura, la relazion del mondo col primo principio, la relazion dell'anima e del corpo, la finalità dell'universo e specialmente dello spirito umano, e via dicendo. Il via dicendo concerne, del resto, i problemi secondari, importantissimi anch'essi, ma i principali son quelli allegati. Ora, questi problemi son comuni a tutti i grandi indirizzi del pensiero filosofico e quindi anche all'indirizzo teistico, ossia al Teismo. Se è così, il nostro còmpito, nel cenno de' principi teistici, sarà convenientemente eseguito nel seguente modo.

È stato stabilito innanzi che il Teismo è in genere quella dottrina che ammette un essere originario appellato Dio, il quale produce intelligentemente e liberamente il mondo. Il principio generico è dunque l'ammission di Dio e la produzion del mondo per mezzo di Dio stesso. Ma il Teismo, essendo una dottrina filosofica, non si arresta al principio *generico*, sì bene passa alla investigazione e determinazione *specifica* del principio istesso, proponendosi i seguenti problemi, che sono, più specificatamente e più conformemente all'indirizzo teistico, quei medesimi additati testè come i problemi della filosofia in genere. Cioè:

1° Vi è un principio originario delle cose? e, dato che vi sia, qual è desso?

2° Dato che questo principio originario delle cose sia Dio, qual è la natura sua, quali sono gli elementi qualificativi (gli attributi) della medesima?

3° Se le cose son prodotte da Dio, in qual modo ei le produce?

4° Le cose si dicono prodotte da Dio e nel modo che il Teismo statuisce: ma quali sono queste cose, e qual è la lor natura specifica?

5° Se le cose son prodotte da Dio, in che relazione sono il produttore e il prodotto?

6° E finalmente, se le cose son prodotte da Dio, a qual fine le ha egli prodotte? il qual problema è tanto più importante, in quanto è dalla giusta soluzion di esso che si può conoscere e stabilire il fine delle singole cose istesse.

Tali sono i fondamentali problemi filosofici del Teismo. Ora le risposte, o meglio le soluzioni che esso dà ai medesimi costituiscono il complesso di quei principî fondamentali del Teismo filosofico, di cui noi vogliam fare il cenno. Le soluzioni son anche generalmente note, ma noi le allegheremo. E affinchè il lettore resti sicuro e soddisfatto dell'allegato, noi gliel confermeremo colla autorità di teisti tenuti generalmente non solo come i sommi, ma anche come i più ortodossi della dottrina. Per esempio, quando gli diremo che il principio tale o tal altro, la dottrina tale o tal altra del Teismo son ricevuti da S. Agostino, S. Anselmo, Alberto Magno, S. Tommaso, S. Bonaventura, ecc., in una parola, dai Padri e Dottori della chiesa, che rappresentano, diciam così, il tempo ed il pensiero classico del Teismo; ai quali Padri e Dottori potrem talvolta sussidiariamente aggiungere anche l'opinione di filosofi del posteriore Teismo, come di Leibnitz, Malebranche, Rosmini e qualch'altro; quando, insomma, a conferma delle soluzioni

allegate, gli presentiamo tali nomi, possiamo esser sicuri di aver soddisfatto rettamente il nostro cômpito.

Quello su di cui richiamiamo ancora volentieri l'attenzione del lettore è questo, che cioè nell'allegamento dei principii teistici ci terremo massimamente ai Padri e Dottori, ne' quali il Teismo ricorre più genuino e più schietto; quando invece ne' teisti posteriori al medio evo i principî teistici cominciano a sentire l'influsso delle idee moderne e ad accogliere qualche elemento che, appartenendo a queste, non è più stringatamente elemento genuino teistico.

E, ciò posto, veniamo addirittura alla cosa, cominciando dal primo problema che noi congiungeremo col secondo e sporremo insieme come segue.

Principio delle cose e sua natura.

Il principio originario delle cose, ossia Dio, e natura del medesimo.

Qual è il principio originario delle cose? e, dato che sia Dio, qual è la sua natura?

Che alla prima di queste due dimande i filosofi teisti tutti, *una voce dicentes*, rispondono Dio, è una cosa sì notoria che non fa d'uopo di fermarvisi su ulteriormente. Però, se rispondon tutti a un modo, non si arrestano alla pura e semplice asserzione, ma si sforzano di darne anche la dimostrazione. Ed è in ciò che consiste, a tal riguardo, una capitale differenza tra il Teismo religioso e il Teismo filosofico: quello si ferma alla sola credenza nell'esistenza di Dio (1), questo vuol fondarla in ragione con una dimostrazione filosofica. La credenza, a dir vero, l'hanno avuta, e saldissima, anche i filosofi teisti: ma questi sono stati spinti alla fondazione razionale e dimostrativa da un doppio bisogno, primamente da quello di convalidare e difender vittoriosamente il principio della

(1) E ciò va detto non soltanto de' puri e semplici credenti, ma si può estendere anche ai teologi. Per es., Davide Strauss dice esservi in Germania de' teologi che pensano non doversi accogliere nella Dommatica cristiana le prove dell'esistenza di Dio, perchè questa « esistenza è la prima presupposizione del cristianesimo » e perchè « senza la credenza nella medesima esistenza non si può essere cristiano ». E tra' teologi che pensano così, nomina, oltre a Reinhard, l'istesso Schleieemacher, che è, notoriamente, anche un filosofo di vaglia. Ved. *Die christliche Glaubenslehre*, etc. von Dr. David Strauss. Tübing. 1840, Bd. I, pag. 365 s.

credenza contro gl'increduli, secondamente da quello (testè mentovato) di fondare razionalmente e scientificamente il principio religioso istesso. Ed è da ciò che trassero origine quelle moltiplici dimostrazioni dell'esistenza di Dio, che hanno una parte sì importante nella filosofia teistica. Dimostrazioni sì fatte eran già sorte nella filosofia greco-romana, ed anzi esse costituiscono una reale ed importante antecedenza delle consimili dimostrazioni della filosofia cristiana. Se non che, parte per la diversa concezione del principio divino, parte perchè le predette prove nella filosofia greco-romana non esistono nel lor pieno sviluppo logico e scolastico, e parte anche perchè lo scopo diretto del nostro lavoro è il Teismo filosofico cristiano, noi non tratteremo di proposito che delle prove dell'esistenza di Dio di quest'ultimo, riservandoci di accennar poi anche alle prime nell'esame de' principî teorici del Teismo. Essendo massima l'importanza di sì fatte prove, il che non farà punto meraviglia quando si pensi che *Dio e la sua esistenza son la base del Teismo*, annunziamo fin da ora che esse saranno uno de' punti principali della nostra considerazione critica e che ne tratteremo piuttosto lungamente. Stante ciò, qui ci limitiamo a riferir di esse quel tanto che, da una parte, soddisfaccia al bisogno del cenno che stiamo facendo, dall'altra, serva come di fondamento al nostro posteriore esame critico. Di prove della esistenza di Dio ve ne sono state in gran numero e d'ogni genere, però, come furono ridotte a tre specie, così noi non allegheremo come esempio che queste tre, e, per la più parte di esse, cogli stessi esempi de' nomi più celebri (S. Anselmo, Cartesio, ecc.) che vi si collegano. E veniamo alla cosa.

Innanzi tutto, il Teismo filosofico ha cercato di additare e fondare l'esistenza di un principio superiore intellettuale e divino, deducendola dalla finalità e dall'ordinamento che vi è nell'universo. Secondo esso, non è possibile che un tale ordinamento sia sorto dal caso, nè che sia prodotto da un essere di natura limitata. Gli è perciò che ne ha tratto come necessaria inferenza che il predetto ordinamento avesse la sua origine da un essere immensamente superiore all'uomo, e che quest'essere è Dio. E così si generò nel Teismo quella forma di dimostrazione dell'esistenza di Dio che deduce quest'ultima dalla finalità e dall'ordine delle cose (1).

Accanto a questa ne sorse un'altra, alla quale si lega

(1) Un esempio chiaro e spiccato di questa dimostrazione è il seguente: « Iam cum impossibile sit ut aut res inferiores semetipsas et ipsum hominem ordinaverint, proportionaverint et limitaverint, aut etiam ut ipsemet homo semetipsum et omnes res inferiores produxerit, mensuraverit, inque gradibus suis disposuerit, et semetipsum in supremo loco constituerit: certe ista gradatio et ordo Entium in scala naturae aliquem Deum homine superiorem arguit, cuius unius potentia omnia haec ordinavit, mensuravit et limitavit, atque singulis Entibus proprium gradum attribuit, juxta id, quod singula a se acceperunt ». RAIM. DI SABUNDA, Theol. natur., nell'*estratto* di Rixner, v. II, pag. 96 s. — Quanto al Rixner, facciamo volentieri notare che per la nostra opera, segnatamente pel presente cenno, ci siamo giovati non poco de' preziosi suoi estratti di parecchie opere medioevali ch'egli allega come appendice alla sua trattazione della Filosofia medioevale. Tali sono gli estratti: *De divisione naturae* di Scoto Erigena, della *Theologia christiana* di Abelardo, del *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury, dell'*Ars fidei catholicae* di Alanus ab insulis, della *Summa universae theologiae* di Alessandro di Ales, dell'*Opus de Deo, universo et anima* di Guglielmo d'Auvergne, del *Commentarius Oxoniensis in Magistrum sententiarum* di Duns Scoto, della *Theologia naturalis* di Raimondo di Sabunda, e di altre.

indissolubilmente il nome di S. Anselmo: e vi si lega, perchè, anche ad esservi stato prima di lui qualcuno in cui si possa additarne i germi (1), è però certo che quello che l'ha tentata, condotta in rigorosa forma dimostrativa e resa anche celebre nella storia filosofica in genere e del Teismo filosofico in ispecie è lui (2). Ora, S. Anselmo nel suo famoso opuscolo intitolato *Proslogium, sive fides quaerens intellectum*, piglia le mosse della dimostrazione dall'istesso principio della fede, che cioè Dio sia un bene di cui non possa pensarsene uno maggiore. Ciò posto, ei continua per dire che questo bene è certamente, come ei dice, nell'intelletto, ossia nel nostro pensiere, ossia, come diremmo oggi, nell'idea, nel concetto. Se non che, continua egli, quello, di cui non può pensarsi nulla di maggiore non può esistere nel solo pensiere, nella sola idea, potendosi pensarne uno, che sarebbe maggiore ancora, cioè quello che esistesse non solo nel pensiere, ma nella realtà (in re). Se è così, ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore esiste non solo nel pensiere ma anche realmente fuori del pensiere; e questo è Dio (3).

---

(1) In germe si può dire che ricorre nella Filosofia greca, e persino in uno in cui non la si cercherebbe, in Epicuro, come vedremo appresso.

(2) La dimostrazione dell'esistenza di Dio di S. Anselmo è chiamata da Hegel, e giustamente, « la prima dimostrazione metafisica propriamente detta » intorno a questo argomento (der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Dasein Gottes). *Gesch. d. Philos.* 2ª Aufl., Berlin, Bd. III, pag. 147.

(3) I punti salienti dell'argomento, nella sua integrità e colle stesse parole di S. Anselmo, sono i seguenti. Innanzi tutto egli esorta il Dio della *fede*, perchè gli rischiari quella *ragione* che

Renato Cartesio, nel Teismo posteriore e moderno, ha, per rispetto a questo soggetto, continuato a lavorare sulle orme di S. Anselmo; e che questo soggetto lo abbia molto occupato e gli sia stato grandemente a cuore, si rileva dall'istesso titolo della seconda edizione della sua

---

vuole intenderlo e dimostrarlo: « Domine Deus! qui das fidei intellectum, da mihi, ut (quantum scis expedire) intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus ». Indi continua: « Et quidem credimus, *Te esse bonum, quo maius bonum cogitari nequit.* An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus! Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, bonum quo majus nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit; et quod intelligit utique in ejus intellectu est, etiam si non intelligat, illud esse..... At certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo: si enim, quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest: (scil. id, quod tale sit etiam in re).

« Existit ergo procul dubio aliquod, quo majus cogitari non valet, et intellectu et in re (Cap. 2). Hoc ipsum autem (Ens quo majus cogitari nequit) sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.

« Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est utique eo, quod non esse cogitari potest.

« Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse; id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest.

« Vere ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es Tu Domine Deus noster! » (Cap. 3)

Ottenuto da Dio il rischiaramento della fede colla ragione, S. Anselmo lo ringrazia dicendo: « Gratias itaque Tibi, bone Domine! quia quod prius credidi, Te donante, jam sic intelligo, Te illuminante, ut si Te nollem credere, non possim non intelligere » (Cap. 4). — Altrove il lettore trova in questo stesso libro riferiti de' luoghi di S. Anselmo nella traduzione italiana del Rossi: ma, trattandosi di argomentazione logica, abbiamo preferito di riprodurla nel testo originale, pel quale ci siam serviti degli estratti che ne fa il Rixner, *Handbuch d. Gesch. d. Philos.* Sulzbach, 1829, II, Bd. Anhang, pag. 22-30.

filosofia prima (Amsterdam 1644) che suona: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. Il pensiero di Cartesio in proposito è, notoriamente, quello di dimostrare l'esistenza di Dio dall'idea dell'ente perfetto che è in noi. Egli avea già stabilito come una delle regole metodiche, che quello di cui abbiamo una idea chiara e distinta sia vero. Ora, in noi vi è come chiara e distinta la idea dell'ente perfetto, ente perfetto che non sarebbe tale, se gli mancasse l'attributo della esistenza. Intanto, una tale idea dell'ente perfetto io non posso averla da me, ente imperfetto; e quindi non resta se non che io l'abbia da un ente che sia realmente perfetto, che realmente esiste, e che non è altro che Dio (1).

Questa prova, come si vede, cerca di giungere alla

(1) Alcuni punti di Cartesio riferentisi a questa dimostrazione sono i seguenti: « Considerans (scilic. mens)..... inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis, et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam..... Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri; nec id quod est perfectius ab eo quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali produci: sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cuius non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos, Archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens, existat. Et quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus, eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo, esse; vel certo aliquando fuisse; ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse ». *Princip. philos.*, Nro 14 e 18. Ediz. Francof. s. Meno 1692.

dimostrazione dell'esistenza di Dio, pigliando le mosse dal concetto che noi ne abbiamo, per quindi concludere alla realtà del medesimo. Ma, oltre ad essa, se n'è fatta valevole un'altra che tiene un procedimento inverso, quello cioè di muovere dalla contingenza delle cose mondane e di elevarsi alla realtà ed esistenza di un essere necessario, che fosse il fondamento del contingente. Leibnitz chiama questa specie di prova *a contingentia mundi*, e l'ha congiunta ad un principio che, se non è stato ritrovato primamente da lui, egli ha però reso importante e celebrato, il principio della ragion sufficiente. Ei teneva tanto alla validità di questa specie di argomento, che senza di esso, secondo lui, non potremmo dimostrare l'esistenza di Dio (1). Questa prova, del resto, non è recente, ma antica, come riveleremo altrove; e nel Teismo cristiano, prima di Leibnitz, ricorre già esplicita in S. Tommaso.

---

(1) « Il faut considérer » dic'egli « qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements: l'un est le *principe de la contradiction;* l'autre *principe* est celui *de la raison déterminante:* c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements (e gli avvenimenti son contingenti e costituiscono, nel lor complesso, il contingente), et on ne donnera jamais un exemple contraire; et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrions une infinité de raisonnements très-justes et très-utiles, dont il est le fondement; et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie ». *Œuvres de Leibnitz*, par A. Jacque. Paris, 1846, vol. IIe. *Théodicée*, pag. 136.

Son queste le principali specie di argomenti che si son messe innanzi per dimostrare l'esistenza di Dio: e, se si vuol esser precisi, non bisogna dir soltanto le principali, ma le tre sole specie di argomenti, a cui si possono ridurre tutti gli altri. Il di più e il nostro apprezzamento critico in seguito.

Dimostrata l'esistenza di Dio, si comincia ad esaminarne e determinarne la natura mediante gli attributi che lo costituiscono; e, conformemente alla originarietà ed eccellenza del medesimo, lo si pensa e designa innanzi tutto come il primo e vero essere, e, rigorosamente parlando, come l'unico che meriti veramente l'appellazione di essere (1). Della qual designazione è poi una giusta conseguenza l'altra, che lo caratterizza come primo principio d'ogni cosa (2).

Passando poscia a determinare più vicinamente la natura di questo primo essere fondamento d'ogni cosa,

(1) È questo un pensiero comune a tutti i teisti. « Solus igitur (scil. Deus) », dice S. Anselmo, « verissime omnium et maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse ». *Proslog*, cap. 3. Presso Rixner *loc. cit.*, pag. 23. — S. Tommaso consuona perfettamente con S. Anselmo, dicendo nella *Summa Theolog.*, Part. I, quaest. 44, art. 1: « Ostensum est autem supra..... quod Deus est ipsum *esse* per se subsistens: Et iterum ostensum est, quod *esse* subsistens non potest esse nisi unum..... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo, non sunt suum *esse*, sed participent esse..... Necesse est (poche linee più innanzi) dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. »

(2) Per esempio, Duns Scoto appella Dio « ens infinitum, et primum rerum omnium principium », ed anche come « ens absolute primum, et quod omnium aliorum est principium ». Presso Rixner, vol. II. Anhang, pag. 86 s., ove è fatto un prezioso estratto testuale di importanti pensieri di Duns Scoto.

lo si designa di natura semplice ed incorporea, e propriamente spirituale ed intellettuale (1). E anche su di ciò i teisti tutti son perfettamente concordi.

Per ciocchè concerne poi la intelligenza o mente divina, vi è un punto che merita di essere particolarmente rilevato, tanto più che con esso il Teismo cristiano si disposa intimamente col pensiero ellenico nella persona di uno de' massimi filosofi greci, cioè di Platone. Intendiamo riferirci a quel punto che fa della mente divina la sede di tutte le idee delle cose, e quindi l'esemplare o l'archetipo delle medesime.

Anche questo è un pensiere divenuto comunissimo nel Teismo cristiano (2), e si può designarlo come la base del platonismo cristiano.

---

(1) Alcuni luoghi d'importanti teisti e di diversi tempi sono i seguenti: Origene ne' περί ἀρχῶν e nella traduzione latina del De-la-Rüe che citiamo dal Rixner *Gesch. d. Philos.*, Sulzbach, 1829, vol. I, pag. 360, si esprime in proposito così: « Non corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil in se adjunctionis admittens, ita ut nec majus aliquid nec inferius habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas et ut ita dicam ἑνάς et mens et fons ex qua initium totius intellectualis naturae vel mentis est ». — Scoto Erigena, comunque non in perfetto odore di ortodossia, pur sempre teista, rileva come « nihil horum, quae sunt et quae non sunt. Deus est: ad quem nemo potest accedere, nisi prius firmata mente sensus omnes deserat, etc. ». *De divisione naturae;* nei citati estratti del Rixner, vol. II. Anhang pag. 4. — S. Anselmo nel *Monologium*, cap. 15, scrive intorno alla natura divina: « Non est ergo illa summae naturae substantia corpus, vel aliquid eorum, quae corporis sensibus discernuntur: quippe his omnibus melius est aliquid, quod non est, quae ipsa sunt, scil. mens rationalis », od anche come la designa altrove « spiritus ». Rixner, ibid., pag. 16. Esempi di questa natura ve ne sono in tutti i teisti cristiani antichi e moderni.

(2) Fra gli antichi Padri nomineremo S. Agostino: il quale de-

Quanto ai rimanenti attributi della natura divina, essi sono generalmente noti: per esempio, che Dio sia un essere assoluto, infinito, necessario, eterno, buono, giusto, vero, sapiente, e via dicendo, e tutto ciò in modo eminente, ossia perfetto, e, in una parola, che Dio sia un essere, cui non manchi nessuna perfezione, è una cosa che, oltre al trovare una parziale conferma nei luoghi già allegati e in altri che avremo occasione di allegare, è poi sì nota che non fa bisogno di specialmente confermarla coll'autorità di teisti (1).

Però, per intendere bene la natura di questi divini attributi, è necessario di rilevare due o tre altri punti rispetto ad essi. L'uno è che questi attributi son pensati esistenti in Dio in guisa, che in essi non cade nulla del

---

signa la mente divina come piena delle idee delle cose o, come egli le appella, ragioni delle cose. Di fatto, le idee non sono per lui se non « formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divina intelligentia continentur » (*de div.*, qu. 46). Presso Ueberweg, *System der Logik*, 4ᵉ Aufl. pag. 30.

Fra gli scolastici ricorderemo innanzi tutto S. Tommaso, il quale nella quist. 15, art. primo della *Somma teologica* dice « quod necesse est ponere in mente divina ideas ». Ricorderemo anche Duns Scoto, il famoso doctor subtilis, il quale stabilisce che « utique concipi debet uniuscujusque creaturae quidditas seu Entitas aeterna, in ideis intellectus divini existens ». Nel citato estratto del Rixner, pag. 81. E finalmente, per nominare uno del Teismo posteriore e moderno, Leibnitz, *Princip. Philos.* §. 41 designa l'*intellectus divinus* siccome « regio (i. e. quasi terra et fundus) veritatum aeternarum aut idearum, etc. ».

(1) Chi, oltre ai mentovati attributi e ad altri che potrà ricordare egli stesso, vorrà sentirne nominati alcuni altri, li può sentire da Alan de Ryssel, più noto come Alanus ab insulis (discepolo di S. Bernardo e denominato, come dottore scolastico, doctor universalis), il quale, nella sua *Ars fidei catholicae ad Papam Clementem III*, secondo l'estratto della medesima fatto e riportato

lor contrario. Così, per chiarir la cosa con un esempio, Dio è certamente un essere sostanziale; ma, secondo lo schietto concetto teistico, Dio è sostanziale in guisa, che in esso, secondo Alanus ab insulis, nominato a pie' di pagina « nullum cadit accidens » (presso Rixner loc. cit.). S. Tommaso dice altrettanto (1). Conformemente a questo principio avea detto S. Anselmo che « della sommamente incommutabile natura (cioè di Dio) nulla può dirsi, onde la si possa concepire mutabile » (2). Ora ciocchè vale

---

da Rixner, dice della natura divina: « Idem (scil. Deus) nec alterari, nec minui, nec localiter moveri potest..... Idem est immensus, incomprehensibilis, ineffabilis et innominabilis... Idem est omni tempore, omni loco, omnia et quanta libet potens, etc. ». RIXNER, *loc. cit.* II. Anhang, pag. 42. Dio sarebbe dunque anche inalterabile, non diminuibile, non movibile localmente, immenso, incomprensibile, ecc., avrebbe anche gli attributi della ubiquità, onnipotenza, e via dicendo. Che Dio sia anche « actus purus », come lo appellavano gli scolastici, segnatamente S. Tommaso, è cosa notoria. S. Tommaso lo designa anche come « primum ens, prima causa, prima causa efficiens, primum agens, ecc. » (nelle prime quistioni della 1ª Parte della *Somma teolog.*). Ma ecco in S. Anselmo una serie ben lunga di attributi divini. Ei dice che nella suprema essenza, o nella somma natura, com'egli appella Dio, vi ha tutto ciocchè v'è di buono, e questo stesso vi è sommamente: e, conformemente a ciò, dice che Dio « è somma essenza, somma vita, somma ragione, somma salute, somma giustizia, somma sapienza, somma verità, somma bontà, somma grandezza, somma bellezza, somma immortalità, somma incorruttibilità, somma immutabilità, somma beatitudine, somma eternità, somma podestà, somma unità; il che non è altro che sommamente ente, sommamente vivente e l'altre cose similmente ». *Monologio*, negli Opuscoli filosofici, scelti da S. Anselmo, S. Tommaso, ecc. tradotti da A. Rossi. Firenze, 1864, pag. 26.



(1) Nella *Summ. cont. Gent.*, lib. I, cap. 23 dice e dimostra « quod in Deo non sit accidens ».

(2) *Monologio*, cap. 25, ultime parole. Traduz. del Rossi.

per l'attributo dell'accidente non che della immutabilità e del suo contrario vale anche per gli altri, per forma che nella eternità, nella verità, bontà, bellezza, ecc. divina, non cade il tempo, l'errore, la malvagità, la bruttezza, e via dicendo.

Importante è però di notare che, se in Dio non cadono i contrarii realmente, si ammette da' teisti che vi cadano idealmente, che in Dio cioè vi sieno le idee anche de' principii contrarii alla propria natura. È in questo senso che Gioberti dice (il luogo accadrà di riferirlo altrove) che in Dio vi sono anche i contradditorî.

L'altro punto è che gli attributi son pensati esistenti in Dio non in guisa ch'egli li *abbia* o possegga, ma in guisa ch'egli *sia* i suoi attributi, il che vuol dire che Dio non ha l'essere, la vita, la bontà, l'intelligenza, la verità e via dicendo, ma egli è la vita, la bontà, l'intelligenza, ecc. Già le sacre carte avevan solennemente e misticamente detto: Ego sum via, veritas et vita (Joan 14), e, conformemente a ciò, Padri e Dottori, elevando a principio dottrinale il concetto biblico, han detto che Dio è la verità (1). E Raimondo di Sabunda, in questo stesso ordine di idee, ha detto che Dio è il suo proprio essere ed i suoi proprii attributi: o, come anche da qualche scolastico si è detto, che Dio è *l'est*, e via dicendo (2).

---

(1) S. Giustino: Ἔστι δὲ ἀλήθεια ὁ θεός, presso Rössler, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. I, pag. 175. — S. Tommaso: Deus est ipsa veritas. *Summa theol.*, part. I, qu. 2, art. 1; e così tutti.

(2) Guglielmo d'Auvergne (Guillielmus Alvernus), riferendosi all'essenza di Dio, dice: « Cujus essentia est ipsum *Esse*, cujusque essentiam praedicamus, dum *Est* de eo dicimus: dum alia quaevis entia *Esse* non habent, nisi participatione unius illius essentiae tantum. (Nell'*Opus de Deo, Universo et anima*, dall'estratto che ne fa Rixner, vol. II, pag. 59).

Altro punto pur degno di nota è questo, che, come gli attributi divini son la stessa natura ed essenza divina, così essi esprimono non solo l'essere, ma anche l'operare divino, per forma che Dio agisce attuando ciocchè è contenuto in ciascuno de' suoi attributi. Conformemente a questo principio, dice, per esempio, stupendamente Raimondo Lullo, il doctor illuminatus (e siam sicuri che ogni schietto teista sottoscriverebbe alle sue parole), che « Essentia divina non est unquam otiosa, sed semper essentiat, et natura naturat, sicut bonitas ipsius bonitat, ei infinitas infinitat, et aeternitas aeternitat ». Giacchè « non est alius potentatus nec alia bonitas, nec alia infinitas aut aeternitas nisi Deus » (1).

Le cose finora dette intorno agli attributi di Dio costituiscono il lato qualitativo della natura divina: ma vi ha in questa un altro lato non meno importante a rilevare, ed è quello che potremmo appellare il lato quantitativo. Secondo questo lato, cioè, Dio è innanzi tutto un solo Dio, un solo essere divino e non più Dei, con che dunque il Teismo, a differenza dell'antico politeismo, è monoteismo. Raimondo di Sabunda adduce una bella ragione dell'unicità dell'essere divino, ed è che, se fossero più Dei di diversa natura, ciascuno mancherebbe, secondo lui, della divinità dell'altro (2). Se non che, mentre



---

(1) Presso Rixner, *loc. cit.*, vol. II, pag. 136.

(2) Ei pensa: « quod Deus necessario sit unus; quia si plures essent Dii natura diversi, unusquisque eorum necessario careret Deitate alterius; et sic nullus haberet Deitatem omnimodam, sed potius unicuique inesset, praeter Essentiam infinitam, etiam defectus infinitus; quod manifeste implicat ». Nel citato estratto di Rixner, vol. II, pag. 98.

da un lato, si ammette l'unicità dell'essere divino, dall'altro, si ammette una pluralità di persone divine, e propriamente una trinità di esse, cioè il Padre, il Figlio, e il Santo Spirito, per forma che può dirsi che Dio è *numericamente* uno, e *personalmente* trino. La ragione del numericamente uno è che, comunque le tre persone abbiano in *proprio* la personalità che in ciascuna è distinta dall'altra, pur hanno in *comune* l'essenza o natura.

E si soggiunge che la trinità delle persone non contraddice punto all'unità di Dio, anzi, come dice, poniamo, il mentovato Alanus ab insulis, la trinità delle persone costituisce appunto l'unità della stessa trinità. Di fatto, le tre persone della trinità son supposte come aventi tutte e tre la stessa natura ed essenza divina, e come coesistenti tutte tre eternamente, per forma che l'una non sia pensabile senza dell'altra. Come poi la trinità costituisca una unità, e come un solo Dio sia una triplice persona, notoriamente, è ritenuto nel Teismo siccome incomprensibile e inesplicabile (1).

(1) Unitas itaque divinae essentiae non excludit neque pluralitatem (imo infinitatem) idearum in Deo,... neque etiam pluralitatem personarum divinarum propter differentiam originis et relationem. Alessandro di Ales nella *Summa universae theologiae*, nell'estratto che fa Rixner, *loc. cit.*, vol. II, pag. 48. — Alanus ab insulis si esprime in proposito dicendo: « Pater, Filius et Spiritus S. aequales sunt potentia et natura... Una est essentia trium personarum, quarum tamen nulla est altera..... Quaecumque praedicant unam essentiam omnibus tribus personis aequaliter conveniunt..... Personarum trinitas est ipsius Deitatis unitas. Nella citata *Ars fidei catholicae*, nell'estratto di Rixner, vol. II. Anhang, pag. 43. —

E quanto alla coeternità delle persone, Gregorio il Taumaturgo, fin da' primi tempi del Cristianesimo, avea detto nella Somma della

Un ultimo punto importante vogliam ricordare rispetto alla trinità, e poi avrem finito con Dio e coi suoi attributi: il qual punto è quello della generazione del Figlio. È notorio come il Teismo ammetta in Dio l'eterna generazione del Figlio, la quale è però ad intra, come si dice, e non già ad extra, ossia avviene e rimane nella interiorità e non nella estrinsecità della natura divina. Il Teismo ha cercato naturalmente di rifermar quanto ha potuto anche questo punto di fede per mezzo della ragione, e non son mancati di quelli che han trovata non una, ma persino molte ragioni per convalidarlo. Chi è curioso, può vedere a pie' di pagina cinque o sei ragioni di uno de' dottori scolastici già nominato (1). Ed

---

fede: « Giammai era il Padre senza il Figlio, come il Figlio senza lo Spirito; ma la trinità è eternamente immutabile ». *Bibliothek der Kirchenväter*, von Rössler, vol. II, pag. 295.

S. Anselmo chiude il suo *Monologio* intorno alla natura una e trina di Dio dicendo: « Veramente adunque questi non è solamente Dio, ma il solo Dio ineffabilmente uno e trino ». La spiegazione ch'ei dà della « trina Unità e una Trinità » è che essa è « una ed Unità per cagione dell'essenza sua; trina poi, e Trinità, per cagione di tre ». Se poi si tratti di spiegare come sia possibile ed intelligibile che una sola sostanza ed essenza possa costituire una triplicità di persone, ei dice: « A me sembra che il segreto di tal cosa tanto sublime trascenda ogni acume d'umano intelletto; e perciò io stimo che ogni sforzo per ispiegare come ciò sia, debba contenersi ». *Opusc. filos.*, trad. da Rossi, pag. 79, 92 e 94.

(1) Nella *Theologia naturalis* di Raimondo di Sabunda (dal citato estratto di Rixner, loc. cit., pag. 101) ricorrono « sex rationes metaphysicae, unde ostenditur necessitas aeternae generationis filii, patri ὁμο-ουσιοῦ, *a*) quod Deus nequeat esse sterilis, qui omnibus vim generandi tribuit; *b*) quod necessario quaedam sit similitudo inter Deum et hominem ipsius imaginem gerentem; *c*) quod, si Deus voluit aliquid producere de nihilo, multo magis voluit filium producere de se ipso; *d*) quod Deus sibi magis complaceat in productionibus suis, quanto hae sibi magis similes sunt; unde non

ora veniamo all'altro problema del Teismo quello concernente la produzione delle cose.

---

potuisset sibi summe placere absque filio consubstantiali, quem ab aeterno ex se ipso genuit; *e*) quod Deus non poterat esse sine societate et communicatione, quia summe bonus et beatus; *f*) quod Deus est realissime infinitus, adeoque infinitae virtutis, vigoris et activitatis, tam ad intra quam ad extra ».

Chi legge tutte queste ragioni vorrà convenire che elle son più o meno tratte dalla natura umana, sulla cui analogia e similitudine nel Teismo si pensa e determina la natura divina. Per rispetto a questo modo teistico di investigare e pensare la natura di Dio, ricordiam volentieri alcune parole di S. Anselmo (tanto più che nel nostro susseguente apprezzamento avremo a riferirci a un tal modo), il quale dice (nel *Monologio*, presso Rossi, pag. 82): « Senza dubbio adunque tanto più altamente si conosce la creatrice essenza, quanto la s'indaga per quella creatura che a lei è più vicina ». Il lettore intende che quella creatura è lui stesso, l'uomo.

Produzione delle cose e modo della produzione.

Se le cose son prodotte da Dio, in qual modo ei le produce?

Tutti sanno che a tal dimanda il Teismo cristiano risponde unanimemente: Per creazione. Se vi è qualche leggera differenza in proposito, è sul modo d'intendere la creazione, ma che sia per tal mezzo, l'ammetton tutti i teisti. Quanto all'istesso modo di creazione, il punto, nel quale di bel nuovo essi si accordano, sia unanimemente, sia quasi unanimemente, è che Dio ha prodotto le cose, traendole dal nulla e traendole dal nulla liberamente (1). La virtù creativa di Dio è un altro e principalissimo attributo divino da aggiungere agli antecedentemente rilevati. Anche per rispetto al nulla facciamo la stessa osservazione che abbiam fatta per la

---

(1) Per ricordare alcuni nomi, rileviamo come S. Tommaso nella *Summa theolog.*, part. I, quaest. 45, art. 1, parlando « de modo emanationis rerum a primo principio », e dicendo che « hanc quidem emanationem designamus nomine creationis », soggiunge: Creare est ex nihilo aliquid facere..... ita creatio, quae est emanatio totius *esse*, est ex *non ente*, quod est nihil. —

Guglielmo d'Auvergne vuole « ut concipiatur creatio, ut *actus actualissimus* artis et scientiae vivae, influentissimae et redundantissimae, simulque *voluntatis liberrimae et efficacissimae* ». Negli estratti di Rixner dall'« Opus de Deo, universo et anima » di questo filosofo, *loc. cit.*, pag. 60. — Raimondo di Sabunda si unisce al predetto dicendo anch'egli: « quod Esse mundi de nihilo productum fuerit a Deo voluptarie et per modum artis, non naturaliter et ex necessitate », *loc. cit.*, pag. 99, ecc. È inutile di aggiungere altri luoghi, diciamo soltanto potersi allegare in tal senso tanti luoghi quanti sono schietti teisti che scrivono su questo punto.

creazione in genere, ed è che noi qui non vogliam punto entrare nel campo delle sottili distinzioni de' filosofi teisti intorno alla maniera di considerare il nulla istesso e la relazion di esso sia rispetto a Dio, sia rispetto al cominciamento del mondo (1). Ci limitiamo al prin-

(1) Di queste sottili distinzioni ne rileviamo una che, dal punto di vista teistico, ci pare la più importante, ed è che, quando si si dice che le cose sieno state tratte dal nulla, da una parte può dirsi che queste cose *non erano*, in quanto la materia (intesa la materia nel senso generico di sostrato, elementi costitutivi, ecc.), onde son formate, non era, dall'altra che *erano*, in quanto erano idealmente sussistenti nella mente del fattore. Allegheremo volentieri in proposito le parole di due uomini che, comunque diversi nelle idee, al punto che uno di essi non è in predicamento di stretta ortodossia, pur s'incontrano in questo pensiere. Scoto Erigena dice: Quae ergo de nihilo sui prodierunt, h. e. quae ratione sui aliquando nondum erant:... in Dei vita erant, in primordialibus scil. caussis et rationibus suis aeternis. ... Cum igitur audimus: « omnia de nihilo creari »:..... non aliud intelligere debemus, nisi hoc solum: « quia erat, quando non erant »; ideoque non incongrue dicimus: « semper erant, et semper non erant, quae creata sunt »: et rursus: « non erat, quando non erant: et erat, quando non erant ».

Siquidem semper erant in verbo Dei caussaliter vi et potestate... Sed et « semper non erant » priusquam enim per generationem in formas et species... prosiluerunt. — Presso Rixner, vol. II. Anh. pag. 51 s., nell'estratto da *De divisione naturae*.

S. Anselmo esamina i varii sensi in cui possono essere interpretate la parola *niente* e la frase *fare* o *creare dal niente*. E, dopo avere allegate e dibattute due false interpretazioni, dice: « La terza interpetrazione, con cui si dice alcun che essere stato fatto di niente, è quando intendiamo essere veramente stato fatto; ma non essere alcun che, onde sia stato fatto ». E l'opinione di S. Anselmo (come in genere del Teismo schietto) è quella della terza interpetrazione, conformemente alla quale soggiunge che « in questo modo può intendersi non disconvenientemente, se dicasi la creatrice essenza aver fatte tutte quante le cose di niente; ovvero che tutte le cose per lei furon fatte di niente; che è quanto dire, quelle cose che prima eran niente, ora sono alcun che ». Se non che egli

cipio generalmente accolto ed importante sì pel Teismo, sì per il nostro futuro apprezzamento, che cioè il mondo è stato tratto dal nulla nel senso che ciocchè costituisce il suo essere non esisteva punto prima della creazione.

Colla produzion delle cose ex nihilo va insiememente ricordato il concetto della creazione ad extra che vi è indissolubilmente congiunto, in quanto che quella porta con sè che Dio non trae le cose dalla propria sostanza e quindi non le produce dentro di sè, ma fuori di sè.

Un altro punto che merita di essere ricordato in proposito è quello che si riferisce alla temporaneità od eternità della creazione. Nel tempo antico del Teismo cristiano era generalmente accolto il principio che la creazione fosse avvenuta, o, come anche si dice, incominciata nel tempo (1).

---

osserva ulteriormente: « In niun modo può alcun che essere fatto razionabilmente da alcuno, se non preceda nella ragione del facente un qualsiasichè della cosa da farsi, quasi esemplare, o (come più convenientemente dicesi) forma, o similitudine, o regola. (Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in *facientis ratione* praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive (ut aptius dicitur) forma vel similitudo, aut regula). Pertanto è manifesto che, prima che le cose tutte fossero fatte, era nella ragione della somma natura *che*, o *quali*, o *come* avrebbero dovuto essere: laonde, conciossiachè quelle cose che furon fatte, sia chiaro che niente erano innanzi che fosser fatte, quanto a queste, perchè non erano ciò che sono adesso, nè era quello di che sarebbero fatte; non per questo eran niente quanto alla ragione del facente, per la quale e secondo la quale sarebbero fatte ». *Monologio*, cap. 8 e 9; nella trad. di Rossi, pag. 15-17.

(1) Ce ne informa Origene, il quale presso Rössler, op. cit., vol. II, pag. 90) ci dice che nell'opinion generale de' cristiani era « definitum quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et pro ipsa sui corruptione solvendus ».

Ed il vero è che quest'antica opinione è rimasta anche in tutto il tempo posteriore siccome la dottrina più schietta del Teismo. Non possiamo però a meno di ricordare l'opinione di S. Tommaso su questo soggetto, tanto più che ella è perfettamente come l'opinione arrovesciata di un altro grande filosofo posteriore, del Kant; S. Tommaso, cioè, pensa che non si possa dimostrare nè che il mondo sia ab aeterno, nè che abbia incominciato nel tempo; e che il cominciamento del medesimo, ch'ei pur ammette, non può essere altro che un articolo di fede (1).

Ciocchè è detto intorno alla creazione ci par sufficiente per lo scopo del nostro cenno. Del resto, non poche altre particolarità intorno alla medesima verranno rilevate all'occasione dell'apprezzamento che ne faremo; e passiamo intanto ad accennare i principî che si riferiscono al prodotto, od effetto che voglia dirsi, della creazione istessa.

---

(1) S. Tommaso tratta questa quistione da tre rispetti, di cui i due primi sono: « Primo, utrum creaturae semper fuerint; secundo, utrum eas incepisse sit articulus fidei ». E, dopo aver considerata e dibattuta la quistione da più lati, giunge a questa doppia conclusione; primo: « Non est necessarium mundum semper fuisse; cum ex voluntate divina processerit; quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit »; secondo: « Mundum coepisse sola fide tenetur; nec demonstrative hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit ». O come anche ricisamente dice: « Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 46, art. 1, 2.

Kant notoriamente ammetteva, al contrario, potersi dimostrare sì che il mondo non abbia avuto un cominciamento nel tempo, e sì che l'abbia avuto. È una delle quattro famose antinomie cosmologiche.

Cose prodotte per creazione e loro specifica natura.

Quali sono le cose prodotte e qual è la lor natura specifica?

Quanto alle cose prodotte per creazione, il concetto caratteristico del Teismo è innanzi tutto quello di una duplice natura di cose create, cioè la natura spirituale e la natura corporea delle medesime, e queste due nature nettamente e ricisamente distinte l'una dall'altra: per forma che la distinzione fondamentale del Teismo filosofico in proposito è quella di cose create spirituali o *creatura spiritualis*, e di cose create materiali, o *creatura corporalis*. Ciò non ha bisogno di giustificazioni nè di citazioni di testi, essendo cosa notoria e generale, e, se vi possono esser delle parziali differenze di opinioni in proposito, non può trattarsi che di cose secondarie ed accidentali, non già di cose sostanziali. La sostanza della dottrina teistica a tal riguardo è la predetta distinzione.

Quando poi si viene alla specificazione delle due nature di esseri creati, è anche cosa universalmente ammessa che esse vengano specificate in tre, cioè in creatura spirituale angelica, creatura spirituale umana, e creatura corporea (1).

---

(1) S. Tommaso, dopo avere nella *Somma teologica* trattato di Dio e della creazione, continuando nella considerazione ed esposizione delle cose, dice: « Post haec considerandum de distinctione

Quanto ai caratteri di queste tre specie di esseri, i pensieri del Teismo sono i seguenti. A pie' di pagina ha visto testè il lettore il luogo di S. Tommaso, in cui è asserita la pura spiritualità degli angeli, ed è a dire che l'opinione più sparsa, ed ora divenuta universale nel cristianesimo intorno alla natura de' medesimi, è appunto che essi sieno degli esseri interamente e puramente spirituali. Se non che, non vi son mancati, segnatamente nell'antico cristianesimo, persin de' Padri della chiesa, e non in ispregevol numero, che abbiano attribuita agli angeli anche una corporeità più o men sottile (1). È però indubitato che l'opinione universale in

---

corporalis et spiritualis creaturae: Et primo de creatura pure spirituali, quae in scriptura sacra angelus nominatur. Secundo, de creatura pure corporali. Tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 50.

In perfetta conformità di un tal principio, S. Bonaventura, nel *Viaggio della mente in Dio*, dice che la mente, come *raziocinante* intorno alle cose create, « vede esservene alcune solamente corporali, alcune in parte corporali, in parte spirituali (*uomini*); onde avverte esservene alcune meramente spirituali come migliori e più degne dell'une e dell'altre (*angeli*) ». *Itiner. del. ment. in Dio.* Nella trad. del Rossi, pag. 507.

(1) Il dottor Klee, teologo cattolico, ed, in siffatte cose, uomo di fama e dottrina, si esprime a tal riguardo così: « Seguendo S. Agostino, gli angeli si cibano di un cibo celeste. Sant'Ireneo..... attribuisce loro un corpo sottile ed etereo....... Clemente Alessandrino dà a loro un sottile vestimento, ossia un corpo. Teodoto, che inclinava al Valentinianismo, argomenta che sono corporei, perchè sono visibili..... Metodio e Teognosto dànno agli angeli un corpo sottile. Secondo Origene, il corpo degli esseri celesti ha una forma sferica (Or., 31). La corporeità degli angeli è sostenuta da S. Cirillo, e fra i Latini da Tertulliano, da sant'Agostino, da Cassiano. Claudio Mamerto li fa composti di anima e corpo,... in tutta analogia coll'uomo. Anche Onorio di Autun e S. Bernardo dànno un corpo agli angeli..... Giovanni di Tessalonica nel secondo Concilio

proposito è che l'angelo è un essere incorporeo, e però un puro spirito. La designazione di S. Tommaso allegata a pie' di pagina di *creatura pure spiritualis* è a ritenere come quella dell'opinion comune. Che gli angeli sieno stati originariamente creati come esseri tutti buoni e interamente buoni, e che poi alcuni di essi fossero divenuti malefici (i demoni), è cosa anche generalmente ammessa dal Teismo ed a tutti nota, e noi non ci soffermiamo.

Che l'essere puramente spirituale sia pensato come fornito di personalità, intelligenza, coscienza, memoria, volontà, è cosa nota. Che l'essere puramente spirituale sia semplice, inesteso, impartibile, imponderabile, e simili, che sia, insomma, pensato come fornito di caratteri contrari a quelli della materialità, è una cosa anche nota (1).

Gli esseri semplicemente corporei sono, invece, pensati

---

di Nicea (azione V) dichiarò che la dottrina della corporeità è cattolica, e la dottrina opposta è pagana... Per converso, confessano l'incorporeità degli angeli sant'Ignazio, Lattanzio, sant'Atanasio, Eusebio, Mario Vittorino, S. Basilio, S. Gregorio di Nazianzo, S. Gregorio di Nissa, Didimo di Alessandria, il Crisostomo, sant'Epifanio, Severiano di Gabala, Teodoreto, Zaccheo, S. Fulgenzio, S. Gregorio il Grande, san Giovanni Damasceno... Una perfetta incorporeità... fu pure difesa dagli scolastici ». *Stor. dei Dogmi*, Mil. 1855, vol. I, p. 185 s. Per ogni Padre e Dottore citato il Klee indica i corrispondenti luoghi.

(1) Per es., S. TOMMASO, *Summ. contra Gent.*, lib. II, cap. 46, 47 et seqq., sostiene e dimostra « quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales; quod substantiae intellectuales sunt volentes; quod substantia intellectualis non sit corpus; quod substantiae intellectuales sunt immateriales; quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes; quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles; quod anima non sit corpus », etc.

come forniti di caratteri interamente opposti a quelli de' primi. Perciò, se questi erano personali, intellettuali, semplici, e via dicendo, quelli sono perfettamente destituiti di personalità, intellettualità, coscienza, sensibilità, ed inoltre sono estesi, composti, ponderabili, divisibili nelle parti, corruttibili, e via dicendo.

È l'uomo quello che dal Teismo è concepito come avente una natura media tra i due, e quindi come adunante e unificante in sè i caratteri de' due primi esseri. Il principio che l'uomo è l'unità di spirito e di corpo, si può considerare come universale nel Teismo (1).

Quanto alla definizione dell'uomo, il Dr Klee ci dice che « appo gli scrittori ecclesiastici si hanno due definizioni... seguendo l'una, egli è uno spirito servito da un corpo (2); seguendo l'altra, egli è un animale ragio-

(1) Tra i Padri della chiesa ricorderemo S. Agostino, pel quale, « homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore » (*De civit. Dei,* XIII, 24, n. 2). Presso il Dr. Klee, loc. cit., pag. 207 in nota. E tra' Dottori della chiesa ricorderemo il massimo di essi, cioè S. Tommaso, il quale, in perfetta conformità con S. Agostino, dice: « Homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. *Summ. Theol.*, part. I, quaest. 75, art. 4, ove è fatta anche menzione del predetto luogo di S. Agostino.

(2) E meglio sarebbe detto *serventesi di un corpo.* Tra' vari Padri della chiesa, che allega a conferma, come S. Ambrogio, Gregorio Magno, ecc., riporta il seguente luogo di S. Agostino: « Homo igitur..... anima rationalis est, mortalis atque terreno utens corpore ». *Stor. de' dogmi,* loc. cit., pag. 203, ove ricorre anche il luogo allegato nel testo. In conformità di ciò, S. Tommaso dice: « Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare; ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento, aut sicut nauta navi ».

Ma il gran dottore non accetta tal dottrina, perchè contraria alla dottrina aristotelica, da lui accettata, e sostenente, « animam corpori sicut formam materiae uniri ». Supplement. tert. part. *Summ. theol.*, quaest. 76, art. 1.

nevole (1) ». Quest'ultima, notoriamente, è divenuta definizione quasi universale.

È degno di attenzione e di menzione, a proposito dei due elementi costitutivi dell'uomo, dell'elemento cioè spirituale e dell'altro corporeo, come essi negli scrittori teistici sieno stati or mantenuti nella loro duplicità sotto la denominazione di anima e corpo, ed anche di spirito e corpo, ed ora estesi ad una triplicità, distinguendosi il lato spirituale in anima e spirito. La triplicità ricorre segnatamente nel Teismo dell'antico cristianesimo. Se non che, va pure notato che, ad onta della triplicità, la base della divisione era sempre la duplicità ed era costituita dall'anima e dal corpo. Chi è curioso, può leggere a piè di pagina delle notizie abbastanza diffuse in proposito: notizie che sono anche interessanti dal punto di vista della psicologia, segnatamente teistica, e che rileviamo parimenti dal D[r] Klee (2).

---

(1) A proposito di queste due definizioni il Rosmini (*Antrop. in serviz. d. scienz. mor.* Milano 1838, pag. 19) si esprime così: « Due sono le più celebri definizioni dell'uomo, che ci abbia tramandato l'antichità. L'una, attribuita a Platone... dice: L'uomo è una intelligenza servita da organi. L'altra di Aristotele e della Scuola: L'uomo è un animale ragionevole ».

(2) « La tricotomia, così egli, o tripartizione dell'uomo in corpo, anima e spirito, favorita da Pitagora e da Platone, ed eziandio da Flavio Giuseppe e da Filone, la troviamo adoperata anco da' Padri della Chiesa..... Secondo Giustino, lo spirito abita nell'anima, e questa nel corpo (*de Resurrect.*); ma in altri luoghi non parla che dell'anima e del corpo. Seguendo Taziano, lo spirito è un eminente spirito divino, che si trova nelle persone pie (*Graec.* XII, XIII)... Secondo sant'Ireneo..... l'uomo, come tale, è composto di corpo ed anima....... ma lo-spirito è quello che perfeziona e compisce l'uomo. Clemente Alessandrino oppone del paro l'anima allo spirito, ma per ricambio ammette espressamente corpo ed anima come

Un altro punto non meno importante a rilevare è il modo come il Teismo concepisce la relazione della spiritualità e della corporeità delle cose create tra loro. Quanto agli angeli, si pensa che essi, spiriti puri, sieno e, certamente, possano essere in relazione sì colle cose corporee e sì anche, in particolar modo, coll'uomo, ed è loro attribuita, benchè sforniti di corporeità e di organi di locomozione, la facoltà di recarsi da luogo a luogo,

---

parti sostanziali dell'uomo. Origene non trascura punto di servirsi della tripartizione: ciò non di meno, egli non riconosce se non due parti nell'uomo, e concepisce l'anima come una cosa indecisa, indipendente, che si materializza mediante l'unione col corpo, e si spiritualizza e rende capace di buone opere mediante l'unione collo spirito..... Anche Tertulliano si serve della tricotomia..... Con tutto ciò egli statuisce soltanto due parti sostanziali nell'uomo; la parola *spiritus* indica soltanto la funzione dello spirare, ed *animus* la facoltà di pensare e di volere dell'anima..... Nel corpo, anima e spirito sant'Efrem trova un simbolo della divina triade... Anche sant'Epifanio riscontra nello spirito, anima e corpo una triade terrena, che è immagine della Triade celeste. Invece sono dicotomisti o bipartitari (cioè che ammettono soltanto anima e corpo), ove si esaminino un po' più d'accosto, sant'Atanasio, il Nazianzeno (*Or.* XL), il Nisseno, S. Basilio, Sant'Agostino; e lo sono decisamente san Girolamo, il Crisostomo, Nemesio, il Damasceno. Ma è singolare oltremodo che tutti (tricotomisti e dicotomisti) ammettono per massima che l'unione dell'anima col corpo costituisce la vita; e la separazione de' medesimi costituisce la morte; per cui gli uni e gli altri sono di necessità dicotomisti..... La dicotomia salì in credito sempre maggiore finchè da Gennadio fu citata come una dottrina risoluta dalla chiesa (*Dogm. Eccl.* XV). Abbenchè la tripartizione continuasse ad essere professata nella chiesa greca, i teologi latini del medio evo ritennero per fermo esservi nell'uomo soltanto un'anima pensante e non punto un'altra che è puramente vegetativa..... Ciò nulla di meno la tripartizione si sostenne in credito anco ne' secoli posteriori, massime presso i teologi ed i mistici ». Loc. cit., pag. 205 ss. Come al solito, il Klee indica anche i corrispondenti luoghi degli autori citati.

di manifestarsi a questo e a quell'uomo e di custodire questo o quell'altro.

Ma più importante è di rilevare il pensiero del Teismo rispetto al rapporto della spiritualità e della corporeità nell'uomo, al qual rapporto si riferisce appunto ciò che costituisce l'essenziale in proposito. Ora questo rapporto è pensato così. Anima e corpo, come già si è detto, son concepiti come costituenti nella loro unità la natura umana, siccome quelli che in questa vita formano un sol composto e una vera e reale unione. Tutto ciò che l'uomo è nel suo essere ed operare lo è nel real connubio di questi due principî che agiscono con accordo e simultaneità. Se non che, comunque questi formino in questa vita un sol composto, una vera e reale unione, pur non di meno, nell'istesso lor comune e concorde operare, non perdono la loro rispettiva specifica natura, essendo e rimanendo l'uno di natura incorporea (incorporea almeno per la generalità de' Teisti, non essendovi mancati di quelli che, segnatamente nel cristianesimo antico, e persin Padri della chiesa, ne abbiano sostenuta la corporeità o quasi corporeità (1)), e l'altro di natura corporea.

---

(1) Come abbiam fatto innanzi, attingiamo anche qui alcune notizie in proposito al Dr. Klee, il quale è tanto più degno di esser menzionato e messo a profitto, perchè le ha in poche linee riunite insieme coll'allegamento de' relativi luoghi. « Per ciò che concerne (così egli, loc. cit., pag. 212) la natura dell'anima, gli antichi si occuparono soltanto a riconoscere la di lei sostanziale diversità del corpo (*Orig. Prooem. in Princ.*, n. 5). Giustino (*Dial. cum Tryph.*, c. I) e Taziano (*Adv. Graec.*, c. V), credettero di dover versare in dubbio l'incorporeità dell'anima (colla quale sarebbe intesa una incorruttibilità o impassibilità), affine di conser-

Questa rispettiva natura specifica, inoltre, essi non conservano soltanto in questa vita, ma conservano anche dopo di essa, in quanto si ammette che le due sostanze unificate sien separabili nella morte, sopravvivendo inalterata l'una di esse, che è l'anima, al disfacimento del

---

vare all'immortalità e alla beatitudine il carattere di una grazia divina. Sant'Ireneo le concede soltanto una quasi incorporeità (Incorporales animae quantum ad comparationem mortalium corporum. V, 7, n. 1). Tertulliano, per assicurare all'anima l'immortalità, la fa indivisibile (*Anim.*, c. V. XIV. XXXVII); ma d'altro lato dice ch'ell'è corporea, ed anzi un genere (*Anim.*, V-IX. XXII. XXXVI. *Carn. Christ.*, XI. *Res. Carn.*, XVII. XLV. LIII). Secondo Origene, la semplicità si conviene soltanto a Dio, e conviene all'anima solamente una quasi immaterialità (*Exh. ad Martyr.*, n. I. III. XIII. XLVII. *Princ. Prooem.*, n. 9. *Princ.*, I. 1, n. 2, 7); ma, del resto, confessa che la dottrina dell'anima è involta da molte difficoltà (*In Joh.*, tom. IV). Metodio parimente sostiene che l'anima è materiale, fondandosi sopra ciò ch'ell'è passibile (*Ap. Prot. Cod.*, 234).

« Si dichiararono invece per l'incorporeità dell'anima Eusebio (*In Luc.*, XII, 24), fondandosi sopra la di lei similitudine con Dio (*Praep. evang.*, XI, 27), Nemesio (*De natur. hom.*, c. II), san Basilio (*Hom. in illud:* attende tibi ipsi, n. 7. *Hom.*, XX, quod mundan. adhaerend. non sit, n. 5), san Gregorio di Nissa (*De anim. et resurrect.*, T. III, p. 189, ed. Mor.), Tito di Bostra (*Adv. Manich.*, I, 26), l'autore delle *Costituzioni apostoliche* (VI, 11), il Crisostomo (*In Gen. hom.*, XXI, n. 6, XIII, n. 3, *De Proph. obscur*, II, n. 5, ecc.), sant'Agostino (*Civit. Dei*, VIII, 5. *Trin.*, II, 8, n. 14, ecc.; ma ondeggia incerto nel trattato *De anim.*, lib. II, n. 7), Claudiano Mamerto, il quale si appoggia alla di lei similitudine con Dio (*De statu animae*, I, 5, n. 2), Atanasio prete (*Mai*, Collect., VII, 1, p. 197), Massimo (*De anim.*), sant'Isidoro (*De ordine creat.*, c. XV), Incmaro (*De diversa et multiplici animae ratione*, c. I); e finalmente la stessa dottrina dell'incorporeità fu difesa anco dagli Scolastici, pigliando come punto di partenza la natura del pensiero (Thom. P. I, qu. 75, art. 2) ». Klee, op. cit., vol. I, pag. 212 ss. Qui le note indicanti i luoghi degli autori sono state accolte nel testo tra parentesi.

corpo. Tale è la dottrina generale in proposito; però non è inutile di rilevare qualche importante particolarità.

Innanzi tutto, comunque le due sostanze nella loro reale unione si congiungano, diciam così, ad una comune funzione, pur non di meno ciascuna di esse in questa agisce cogli elementi della propria natura. Così, per dirne una, il pensiero è pel Teismo funzione di specifica spettanza dell'anima e non del corpo: e in tal caso la origine ed attività del pensiero è dovuta unicamente all'anima (1).

Secondamente, giusto perchè il principio animico è pensato come tale che permane incorporeo e spirituale nella sua comun vita ed azione col corpo, il Teismo non solo è inchinevole a favorire, ma persino ad apertamente e recisamente sostenere la indipendenza di quello da questo, ed indipendenza sì dal punto di vista teoretico o conoscitivo, sì anche dal punto di vista pratico od operativo, come negli atti morali. E in questa tendenza si va molto oltre: per es., San Tommaso, appoggiandosi ad Aristotele ed interpretandolo a proprio modo.

(1) « Necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam principium incorporeum et subsistens ». S. Tomm., *Summ. theol.*, part. I, quaest. 75, art. 2. E altrove. « *Intelligere* autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc ». *Summ.*, loc. cit., quaest. 50, art. 1. Il « determinatur ad hic et nunc » vuol dire fatto in guisa da esser soggetto alle condizioni dello spazio e del tempo. Nel Teismo moderno Cartesio esprime un pensiero consimile con queste parole: « Quia autem non concipimus corpus ullo modo cogitare, merito credimus omnes species cogitationum, quae in nobis insunt, pertinere ad animam ». *De passionibus*, pars I, art. 4. Presso Rixner.

dice l'intelletto (che è uno degli elementi dell'anima) separato dal corpo e indipendente dalla materia (1). Alberto Magno, il grande maestro del grande discepolo S. Tommaso, avendo comune con quest'ultimo l'aristotelismo, accomodato, s'intende, anche in lui, al Teismo cristiano, va più oltre di S. Tommaso istesso, sostenendo che l'anima possa persin recarsi da luogo a luogo senza l'aiuto del corpo (2). Duns Scoto, il gagliardo avversario francescano della dottrina domenicana propugnata da' due antecedenti, ci dice, in consonanza con Alberto, che se l'anima, quando è nel corpo, sente

(1) In uno de' suoi opuscoli S. Tommaso dichiara come contrario al vero aristotelismo e come un errore proveniente da Averroe il principio « intellectum, substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus »; e lo sostiene, allegando in proposito lo schietto pensiere aristotelico, che egli accetta ed esprime così: « Certe enim ex ipsius Aristotelis verbis manifestissime apparet, hanc fuisse eius de intellectu animae humanae, quo ipso opinatur et intelligit, sententiam *a*) quod hic intellectus sit aliquid animae, *b*) quod non sit virtus corporis, nec habeat aliquod organum corporale sicut caeterae animae potentiae, *c*) quod *recte dicatur separatus a corpore, et eidem de foris advenire*, quatenus non educitur ex materia, *a qua est prorsus independens*, sed a nobiliore principio procedit, prout et aliae formae materiam supergredientes; *d*) quod nihil prohibet, intellectum remanere post materiam, utpote cujus solius operatio propria independens prorsus est a corpore, etc. ». Presso Rixner, vol. II. Anhang, pag. 71. Che il pensiero di S. Tommaso in proposito sia questo, emerge anche da altri luoghi di lui che saranno allegati in seguito.

(2) Di fatto, ei sostiene (*De anima*, libr. I, pag. 48 et III, p. 152) « Anima substantia est et actus: — actus quo animatum (corpus) potest agere vitae actiones. — Substantia, quia etiam separata existens a corpore, permanet semper, non corrupta per mortem corporis: *sed et movere potest de loco ad locum, absque corpore:* cujus veritatem nos ipsi (inquit) experti sumus in magicis ». *Ibid.* libr. I. pag. 23. Così presso Rixner, loc. cit., pag. 87.

le cose che son fuori di essa, le sente forse meglio e più lontano, quando è *fuori del corpo* (1). Come vede il lettore, benchè il Teismo sostenga che la vita concreta e reale dell'uomo sia costituita dall'unificazione di anima e corpo, pur pensa le due sostanze non solo come conservanti ciascuna inalterabilmente la stessa natura, ma persin come agenti, staremmo per dire, ciascuna per sè e separatamente. La qual separazione divien forse più ricisa ancora nel posteriore Teismo del cartesianismo (2), in cui la differenza ed anzi opposizione delle due sostanze, la spirituale e la materiale, è sì acuta e tagliente da ritenersi come impossibile ogni diretta communica-

---

(1) « Sentit vero, dic'egli, semper anima intra corpus, dum est in corpore, licet id, quod sentit, sit aliquando longe extra corpus, ut sunt v. gr. stellae in coelo: utut ipsa etiam cupiat praesentialius esse ubi, ibi est quod amat, quam ubi ipsa est, quae amat. — Forte autem anima separata a corpore ad majorem adhuc distantiam sentit, quam dum erat in corpore, et non sentiebat nisi per informationem sensuum ». *Quaestion. univers.*, quaest. XII, art. I, n. 4-5. Negli estratti di Rixner, loc. cit., pag. 83.

(2) Cartesio, il capo del cartesianismo, ammette, notoriamente, due sostanze, ciascuna delle quali costituisce un genere a sè: « Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus ». Ciascuna di tali sostanze ha una « praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur: nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud quod corpori tribui potest, (per esempio, figura, movimento, posizione, ecc.) extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia quae in mente reperimus (come memoria, percezione, volontà, ecc.) sunt tantum diversi modi cogitandi ». *Princ. philos.*, I. 48-50.

zione tra di loro e da ricorrere persino, come vedremo in seguito, all'aiuto od assistenza divina per spiegarla.

Se la relazion di anima e corpo è pensata così, s'intende bene che, secondo il Teismo, il predominio, la direzione e governo di tutta la vita pensiva ed operativa dell'uomo sia di particolare spettanza dell'anima: alla qual concezione si viene a collegare e subordinare quella già mentovata, che l'anima si valga del corpo come di stromento all'esercizio della propria attività e al compimento de' proprii fini.

Visto quali sono i caratteri specifici de' singoli esseri cosmici, è bene di gettare uno sguardo sul complesso di essi, ossia sul mondo, e dire quali sono i caratteri essenziali del medesimo considerato nella sua genericità. Ora, il primo e fondamentale tra questi è quello della sua contingenza, carattere che emerge sì dall'origine e sì dalla natura di esso. La contingenza importa che esso non ha una necessaria ragion di essere, e che quindi può essere e può anche non essere. È unicamente nella volontà divina il sorgere e il disparire, lo stare e il cadere del medesimo (1).

Se il mondo è contingente, ne conseguono di necessità tutti quegli altri caratteri che vi si connettono, come quelli della finità (2), relatività, limitatezza, e via di-

---

(1) Le seguenti parole di Duns Scoto esprimono non il solo pensiere di lui in proposito, ma un pensiere che è comune al Teismo: « Procedit autem, così egli, rerum creatio a Deo, non aliqua necessitate vel Essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate. — Cum enim res producantur ex suo non-esse, *possunt ergo absolute non esse*, adeoque implicat quod sunt necessariae ». Presso Rixner, loc. cit., pag. 80.

(2) Cartesio pone come cautela necessaria nell'investigazione

cendo. Questi e consimili principî costituiscono un complesso di attributi che possiamo chiamare gli attributi mondani a differenza degli attributi divini anzi esposti. Nella qual cosa, va rilevato che, nella designazione degli attributi mondani, in generale non si erra, se li si designa dall'opposto di quel che sono i divini. Se Dio è eterno, poniamo, il mondo è temporaneo, se Dio è fuori delle condizioni spaziali, l'essere mondano, al contrario, è interamente soggetto ad esse, se Dio è immutabile, il mondo è mutabile ecc. Dio e Mondo, insomma, son due esseri costituiti da caratteri contrari, ossia da attributi contrari. E se avviene che essi ne abbiano di comuni, come pur ne hanno (per esempio, Dio è sostanza ed il Mondo è sostanza anch'esso; Dio è causa ed il mondo, per certi rispetti, è anche causa, ecc.), allora questi non sono ad intendere univocamente, come dicevano gli scolastici, ma in senso diverso, e propriamente nel senso che, se in Dio essi sono perfetti, infiniti ecc., negli esseri mondani sono imperfetti, finiti, limitati (1).

Volendo designare con una parola che abbraccia nella sua integrità la natura del mondo e delle cose mondane, è

---

proprio la distinzione del finito dall'infinito: « Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum auctorem rerum esse infinitum, et nos omnino finitos ». *Princip. philos.*, n. 24.

(1) « Atque ideo nomen *substantiae* non convenit Deo et illis (cioè alle altre due sostanze finite, la corporea e la spirituale) *univoce*, ut dici solet in scholis, h. e. nulla nominis ejus significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis ». *Cart. Princip. Philos.*, part. I, n. 51. Presso Rixner, *Handb. d. Gesch.* III, pag. 39).

E Leibnitz si esprime in proposito in guisa che, salvo il suo principio particolare delle monadi, ciocchè si riferisce alla natura

a dire che queste son singole cose fenomeniche, e che il mondo è il lor complesso: per forma che il mondo nello stretto senso teistico può appellarsi il fenomeno cosmico. Uno storico della filosofia scolastica molto riputato rileva questo concetto della natura mondana segnatamente in Alberto Magno e S. Tommaso, e quindi in ciocchè si appella il Tomismo (1).

Per ciocchè concerne la durata del mondo, l' opinione generale del Teismo, in conformità della testè mentovata contingenza del medesimo, è che essa dipende unicamente dalla volontà di Dio. E in ciò il Teismo è

---

degli attributi mondani rispetto ai divini, è concetto teistico generale. « Verum etiam, dice egli, monades creatae agentia sunt secundaria, quae vim divinam diversis modis specificant. Eadem quippe attributa (scilicet potentiae, cognitionis et voluntatis) quae sunt in Deo obsolute infinita, sive perfecta, in monadibus creatis non sunt nisi limitationes pro gradu et mensura perfectionis, quam habent. *Princip. philos.*, § XLVIII.

(1) Alleghiamo volentieri il luogo dell'Hauréau, che suona così: « Quelle est, en résumé, l'opinion d'Albert sur la nature des choses? Cette opinion, qui ne se dément jamais, est que toute chose est un phénomène, que tout phénomène est un numériquement, que les substances dites universelles, loin d'exister dans la nature présente, n'ont pas même possédé l'être avant le temps, mais que néammoins, suivant certaines lois générales ou spéciales, il y a des rapports universels, généraux et spéciaux entre toutes les substances individuellement numériquement déterminées. Sur quelque problème que l'on interroge Albert, il a toujours cette réponse prête. Saint Thomas aura le mérite et la gloire de la faire en des termes plus précis; mais ces termes seront conformes, pour le sens, à ceux d'Albert. Ce que Saint Thomas doit apporter à l'école, ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est une langue mieu faite ». *Hist. de la philos. scolast.*, 2e partie, tom. 1er, pag. 281. Quanto alla dottrina di questi due uomini, Hauréau, loc. cit., pag. 461, opina. « que la doctrine de Saint Thomas ne diffère sur aucun principe, de celle d'Albert-le-Grand ».

conseguente: se Dio lo ha creato, dee dipendere parimenti da lui il conservarlo finchè lo crede buono, utile e rispondente ai disegni divini. Gli è perciò che, a nostro modo di vedere, secondo lo schietto Teismo, non si possa nè sostenere che il mondo, dopo essere stato creato da Dio, perdurerà eterno, nè che esso, dopo la creazione istessa, dovrà pure un giorno cessar di essere. Il mondo sarà finchè Dio vorrà: tale a noi pare la schietta opinione teistica a tal riguardo (1). E però non ci pare neppur consentanea al Teismo l'opinione di qualche sommo teista, poniamo, Alberto Magno, che sostiene la cessazione del mondo (2).

Tali sono i punti più salienti delle idee teistiche intorno alla natura delle cose create prese sì singolar-

(1) Uno che fra i tanti la esprime rettamente e nettamente è Cartesio nel seguente luogo delle Meditazioni: Généralement toutes les substances, c'est-à-dire, toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et qu'elles ne peuvent jamais cesser d'être (onde Cartesio deduce l'immortalità dell'anima, a cui appunto si riferisce specialmente il luogo) si Dieu même, en leur déniant son concours, ne les réduit au néant ». *Œuvres philos.*, par Aimé-Martin, etc., pag. 64. E qui Cartesio fa notare che sono indistruttibili *tutte* le sostanze, anche le corporee; ma queste però in quanto corpi in genere, non in quanto tali o tal altri, che singolarmente son dissolvibili. « Le corps pris en général, soggiunge *ibid.*, est une substance, c'est pourquois aussi, il ne périt point ».

(2) L'Hauréau, loc. cit., pag. 277, parlando di Alberto Magno (aristotelico sì, ma accettante da Aristotele sol ciò che si accorda colla fede cristiana e quindi combattente la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo), dice che « il explique suivant quel mode s'est accomplie la generation ex nihilo, il raconte comment le moteur éternel a, pour un acte de sa volonté, fait le monde dans le temps et comment, pour un nouvel acte de la même volonté, il doit un jour le détruire ».

mente che nel lor complesso costituente ciocchè si appella mondo. Sappiamo che potrebbero rilevarsi moltissime altre particolarità ed importanti: ma il lettore non deve perder di vista la brevità del cenno per lo scopo cui serve. Noi vogliamo mettergli dinanzi unicamente i principî sostanziali e fondamentali del Teismo filosofico ed unicamente in quei punti che sono accettati da tutti siccome incontestabile comun dottrina; non più; e questo è bastante per lui e per noi. Ora è il caso di considerare brevemente un altro punto non meno importante degli antecedenti, il problema cioè della relazione del creatore e del creato, di Dio e del Mondo.

Relazione del produttore con le cose prodotte.

Se le cose son prodotte da Dio, in che relazione sono il produttore ed il prodotto?

Il modo di questa relazione è già implicitamente contenuto in quello che è detto innanzi: abbiam già detto come Dio sia l'Ente di natura puramente spirituale, e, per giunta, infinito, eterno, sostanziale, necessario, ecc., abbiam rilevato come il mondo sia finito, soggetto alle leggi della temporaneità, contingente, sostanziale soltanto finitamente e non già infinitamente, e via dicendo; abbiam detto, insomma, che Dio e Mondo si distinguono per caratteri non solo diversi, ma anche opposti. Di qui discende a fil di logica quel tratto caratteristico del Teismo, che a tal riguardo è decisivo per tutta la dottrina, cioè, quel taglio netto e riciso tra due esseri uno di natura infinita, che è Dio, l'altro di natura finita che è il Mondo coi rispettivi esseri mondani. Ciocchè appelliamo il taglio netto è la radice di quel *Dualismo* che è la nota costitutiva del Teismo. È questo taglio che divide nettamente l'universale realtà in due metà, ciascuna delle quali costituisce un mondo a sè, l'una il mondo sopranaturale e divino, l'altra il mondo naturale.

Se la relazione, per questo rispetto della netta divisione de' due, è tale, è naturalissimo che l'un mondo, messo a fronte dell'altro, rimane infinitamente superiore nell'essere e nel corrispondente pregio, e tanto che giusta-

mente può dirsi che soltanto uno di essi è veramente essente, quando l'altro non lo è veramente. Come eco del pensiero platonico, Raimondo di Sabunda (e in ciò consuona col rimanente Teismo) dice metaforicamente e graziosamente che l'essere divino, che è l'uno dei due mondi, è come il sole, rispetto a cui l'altro non è che luna od ombra (1).

La superiorità e inferiorità rispettiva de' due mondi, corrisponde perfettamente all'altro concetto Teistico che l'uno costituisce l'essere da sè, la così detta *aseitas* divina, l'*esse a se*, e l'altro è l'essere da altro, l'*esse ab alio*, il qual altro è poi Dio: il che porta naturalmente con sè che quel tanto di essere che ha il mondo (compreso lo spirito umano) gli viene da Dio (2).

---

(1) « Se si badi bene, dice S. Anselmo, egli solo (cioè l'essere divino spirituale) parrà essere semplicemente e perfettamente ed assolutamente, e tutte l'altre cose quasi non essere, ed essere appena ». *Monolog.*, cap. XXVIII, trad. del Rossi, pag. 44. E Raimondo di Subunda nella *Theol. natur.*, presso Rixner, loc. cit., pag. 99 dice « quod esse absolutum et aeternum Dei sit sicut sol, esse vero novum mundi ut luna, aut umbra ».

(2) « Segue adunque che come tutte le cose che sono, per la somma natura (*per la somma natura è inteso Dio*) sono ciò che sono, e perciò ella è per sè stessa, e l'altre cose per altro; così tutte le cose che sono, sieno dalla medesima natura somma, e perciò ella è da sè stessa, e l'altre da quella ». S. ANSELMO, *Monolog.*, cap. V, nella trad. di Rossi, pag. 9. — Giovanni di Salisbury dice (nel suo *Polycrat.* presso Rixner, II, p. 39): « Non est enim sine Deo substantia creaturae. Omne enim quod est ejus tantum participatione est quod est ». — E Raimondo di Subunda: « Tu ergo o homo! similiter ut aliae res inferiores, non habes quidquam quod non accepisses ab Illo ipso (cioè Dio), a quo et aliae res totum illud quod habent acceperunt. Et tu ergo tamquam *ens ab alio* pertines ad ordinem et hierarchiam rerum creatarum ». Presso Rixner, loc. cit., pag. 97.

Con ciocchè precede, la relazione tra Dio e il Mondo è quella della scissione, del dualismo, ma il Teismo si sforza anche, d'altra parte, di avvicinare questi due esseri e due mondi posti ad infinita distanza; e l'avvicinamento comincia appunto colla provenienza dell' essere mondano dal divino, e propriamente per via di partecipazione. Il concetto o principio della partecipazione dell' essere mondano al divino è universale nel Teismo (1): è ammesso da' Padri, da' Dottori e da' Teisti moderni, lo incontreremo più innanzi anche nel nostro Rosmini, in Gioberti, Mamiani, e via dicendo. Però è difficile dire con determinazione il modo come il Teismo intenda la partecipazione degli esseri mondani all'essere divino: ma crediamo di dir cosa perfettamente conforme al concetto teistico, dicendo che la partecipazione è ad intendere soltanto in modo ideale, e non già in modo reale e sostanziale: giacchè in tal partecipazione i due esseri rimangono sostanzialmente distinti, conservando ciascuno la propria reciproca natura. Il che riman vero in mezzo a qualsiasi espressione che venga adoperata dal Teismo a significare sì la partecipazione, che persino la communione dei due. Secondo le espressioni teistiche, l'unione è si intima, che, ad imitazione e conferma della nota espressione di S. Paolo che siamo, ci moviamo e viviamo in Dio, si giunge a dire che Dio è in tutto, e tutto è in

(1) Un luogo di Guglielmo d'Auvergne riferentesi a questo punto è stato allegato innanzi. Uno o due luoghi di S. Tommaso, *Summ. theol.*, part. I, quaest. 44, art. 1, et quaest. 64, art. 1, sono i seguenti: « Ostensum est, dic'egli, quod *esse* subsistens non potest esse nisi unum (il quale è Dio)..... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo, non sint suum *esse*, sed participent esse ».

Dio (1). Ora anche quest'ultima espressione va intesa nel senso che l'esser Dio nelle cose, e viceversa, non è e non può essere che in modo ideale, in idea, come dice Alessandro di Ales. La ubiquità ed onnipresenza di Dio esprimono pure l'istesso concetto dell'intima relazione di Dio col Mondo, volendosi significare non esservi punto delle cose create, in cui Dio non si ritrovasse. Noi qui non aggiungiamo altro intorno a quest'intima unione, dovendoci appresso riferire anche ad essa, e vedere più precisamente come sia da intendere, se sia possibile, e in qual modo sia possibile. Quel che possiamo dire genericamente a riguardo del rapporto del Mondo con Dio è che questo, comunque di natura essenzialmente diverso da quello, è in relazione intima con esso, pensandolo, creandolo, pervadendolo, conservandolo, governandolo ed avendolo nel suo pieno possesso.

Detto della relazione di Dio col Mondo, ci rimane a rilevare un ultimo punto della dottrina Teistica, e propriamente il fine della creazione.

(1) La espressione « in Deo sunt omnia », o la contraria « Deus est in omnibus », ricorre continuamente presso tutti i teisti. San Paolo avea già detto: « Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia ». *Roman.*, cap. II. Appresso di lui lo hanno ripetuto i filosofi teisti: ed ecco alcuni luoghi di essi. Scoto Erigena, per esempio, dice: « Quando igitur rediens in se ipsam divina essentia, revocat in se omnia, omnia convertentur in Deum (sicut aër illuminatus totus convertitur in lucem); eritque tunc Deus omnia in omnibus. Non, quod etiam nunc non sit Deus omnia in omnibus,... sed quia tunc etiam talis esse cognoscetur ab omnibus ratione utentibus, atque ab eo illuminatis ad salutem ». *De divis. naturae,* lib. III, presso Rixner, loc. cit., pag. 8. L'Alanus ab insulis: « Omnia sunt in Deo, et Deus est in omnibus, imo ipse est causative omnia ». Presso il Rixner ne' citati estratti, pag. 43, ecc. S. Anselmo osserva anche egli come « dove essa (cioè la somma essenza o che vale lo stesso Dio) non è, non sia nulla. Pertanto ella è ovunque e per tutte le cose e in tutte le cose ». *Monolog.*, cap. 14.

Finalità della produzione delle cose, ossia della creazione.

Se le cose son prodotte da Dio, a qual fine le ha egli prodotte?

In questo problema si contengono due punti diversi: l'uno concernente la finalità del creato in genere: l'altro la finalità delle singole cose create. Il primo di questi due punti concerne la finalità in Dio stesso, e si riduce al problema: Perchè Dio ha creato il mondo? Il secondo concerne la finalità nelle creature, e si riduce al problema: Qual è il fine delle creature?

Quanto alle singole cose create, il lettore non si attenderà che noi entrassimo nelle particolarità delle medesime, ma, conformemente alla sostanziale divisione di esse fatta dal Teismo istesso di cose create spirituali e cose create corporee, ci limiteremo ad additare il fine assegnato alle due diverse specie, rilevando, naturalmente, in più particolar modo quello che si riferisce all'uomo.

Quanto al fine che Dio avrebbe avuto nel creare le cose, non esiste nel Teismo filosofico, per quello almeno che è a nostra conoscenza, un principio o meglio un pensiere *generalmente* accolto. Questo fine viene additato in vario modo, e ci pare che i modi che ricorrono più frequenti sieno i seguenti. Si dice, poniamo, che Dio nel crear le cose ebbe per fine di comunicare ad esse la sua bontà e di farla da esse rappresentare, il qual principio di finalità divina ha dalla sua parte S. Tom-

maso (1) e l'immensa schiera de' seguaci di lui. Ovvero si dice che il fine della creazione è la gloria di Dio, come dice, per esempio, con tanti altri Raimondo di Sabunda, il quale però, accogliendo e collegandovi anche il principio della bontà, soggiunse che essa gloria è ottenibile colla communicazione della divina bontà (2). È a questo concetto della gloria, disposato coll'aristotelico del primo motore, che si riattacca il nostro divino poeta quando dice:

La gloria di colui che tutto move
Per l'universo penetra e risplende, ecc.

Questo pensiere della communicazione della bontà divina, che nel mentovato scolastico apparisce come subordinato a quello della gloria divina, quando, invece, in S. Tommaso apparisce come sovraordinato e principale, ricorre presso qualche teista come tale, che pone nella finalità divina una *esigenza* di estrinsecazione. Per esempio, Alanus ab insulis dice che la somma bontà di Dio *esigea* che fosse creato un essere capace

(1) L'angelico dottore nella *Somma teologica*, part. I, quaest. 47, art. 1, si esprime in proposito così: « Cum propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repraesentandam », etc. E poco più innanzi: « Produxit (Deus) enim res in *esse* propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam ».

(2) Questo dottore scolastico nettamente dice: « quod finis principalis totius creationis non alius fuerit, nisi gloria Dei, per communicationem bonitatis suae obtinenda ». Presso Rixner, II, loc. cit. pag. 99. La gloria con la bontà di Dio unisce insieme anche san Tommaso nella finalità della creazione in un luogo (*Summ. theol.*, part. I, quaest. 65, art. 2) che sarà tosto riferito.

di partecipazione della sapienza e gloria divina (1). Di fatto, se Dio è sommamente buono, tale pare il pensiero di questo scolastico, per chi è buono, verso di chi e di che sarà egli buono? Bisognava dunque creare l'oggetto della sua bontà.

Dalla natura e dignità de' predetti fini si discosta non poco un fine che si sente pur attribuire a Dio, e che ha per sè l'appoggio di qualche importante teista, tra cui S. Giustino, il fine cioè che il mondo è stato fatto per l'uomo (2). Tali o consimili sono i fini attribuiti a Dio per la creazione del mondo.

Se ora dal fine di Dio nel crear le cose, passiamo a mentovare il fine che, secondo il Teismo, è in queste, si può già bene aspettarsi che vi dev'essere una rispondenza tra il fine di queste e il fine di quello; e, di fatto, vi è. S. Tommaso, per esempio, conformemente al fine da lui attribuito a Dio nel crear le cose, assegna a queste stesse per fine la bontà divina (3). Era naturale e conseguente. Se Dio ha create le cose a fine di communicar loro la propria bontà, cui debbono rappresentare,

---

(1) « Summa bonitas exigebat, ut spiritus rationalis divinae sapientiae et gloriae participandae capax crearetur ». Nell'*Ars fidei cathol.*, presso Rixner, loc. cit., pag. 44.

(2) « Dio (così S. Giustino nella seconda *Apologia* presso Rössler, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. I, pag. 130) non ha creato il mondo indarno, ma per l'uomo ».

(3) « Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur, ad gloriam Dei ». *Summ. theolog.*, part. I, quaest. 65, art. 2. Quivi stesso soggiunge, concludendo: « Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium ». Se questo è il caso per le cose corporee, s'intende bene che, secondo il Teismo, lo è *a fortiori* per le spirituali.

è giustissimo che queste dovessero esser destinate appunto a rappresentarla, ossia ad averla per fine. Noi crediamo di essere nel giusto, affermando, che il concetto riferito di S. Tommaso, è concetto accolto, a tal riguardo, dal Teismo in genere. Quel che si sente replicare più popolarmente e, certo, meno speculativamente, che il mondo è fatto in servigio di Dio (1), esprime perfettamente il medesimo pensiere.

Se poi dal comun fine mondano delle cose tutte volgiamo la mente allo specifico fine delle medesime, troviamo nel Teismo espresso generalmente il pensiere della preminenza dello spirito sulla materia e dell'uomo sulle rimanenti cose, e nel senso che queste, da una parte, son pensate come ignobili rispetto alla nobiltà dell'uomo, e, dall'altra, sono asservite ad esso siccome mezzo al fine (2).

(1) Lo esprime, per esempio, Alanus ab insulis con queste parole: « Machina mundi cum suis multiplicibus ornamentis ad servitium Dei fuerat fabricanda ». E, riferendosi più specialmente all'uomo, soggiunge: « Qui pariter concesso libero arbitrio ad bonum uti, omnesque actus suos ad Dei servitium dirigere tenebatur ». Presso Rixner, negli estratti, vol. II. Anh., pag. 44.

(2) Oltre al passo di S. Giustino testè riferito, con cui si esprime la preminenza dell'uomo sulle cose al punto da dirsi queste (è opinione abbastanza sparsa nel Teismo) create per lui, ricordiamo un altro consimile di S. Tommaso, il quale dice: « Omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem ». *Summ. contr. Gentil.*, lib. IV, cap. 97. Lo stesso S. Tommaso, conformemente all'anzidetto, e d'accordo col Teismo tutto quanto, dice altrove: « Creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 65, art. 2.

La gradazione delle cose e la corrispondente bontà e nobiltà nella scala degli esseri designa S. Bonaventura come segue: « Nel

Quanto al fine umano, va notato, che, se esso nella sua genericità è quel medesimo che è comune alle rimanenti cose, cioè la bontà divina, nella sua particolarità lo è poi in quel modo che è richiesto e consentito dalla specifica natura intellettuale dell'uomo, il quale è perciò intelligenza di questo fine e insiememente tendenza a consciamente rappresentare, attuare e possedere la bontà divina istessa, ossia Dio. E un tal pensiere sulla finalità umana è universale nel Teismo. Così, per addurre un esempio, nel Teismo patristico il massimo de' Padri, S. Agostino, lo esprime, designandolo siccome beatitudine (1), e la beatitudine non è se non il possesso di Dio come bene, o, come dice S. Bonaventura, non è « altro se non la fruizione del sommo bene » (2). San Tommaso lo esprime come tendenza alla perfezione e raggiungimento della medesima (il che è stato ripetuto più tardi, specialmente da' Wolfiani): ma, per raggiungerla, bisogna giungere a Dio stesso che è per lui (come pel Teismo in genere) il vero ultimo fine delle cose (3).

---

terzo modo, dic' egli, l'aspetto del raziocinante che investiga vede che alcune cose sono soltanto, alcune che sono e vivono, ed alcune che sono, vivono e discernono. E vede che le prime certamente sono minori, le seconde mediane, le terze migliori ». *Itiner. del. ment. in Dio*, nella trad. del Rossi, pag. 507.

(1) « Omnes homines, son sue parole, conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo ». *De trinit.*, 13, cap. 3, presso S. Tommaso, *Summ. theol.*, part. II, quaest. 2, art. 7.

(2) *Itiner. della mente in Dio*, cap. I, presso la trad. di Rossi, pag. 502.

(3) « Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis ». *Summ. theol.*, part. II, quaest. 2, art. 7. Qual sia l'ultimo fine lo designa ivi stesso, dicendo che « Deus sit ultimus finis omnium rerum ». S. Bonaventura dice: « Dio è l'ori-

In una parola, non si erra dicendo che pel Teismo (e di tutti i tempi, giacchè il Teismo moderno ripete lo stesso il fine ultimo umano è Dio.

Dato il fine sì mondano in genere che umano in ispecie, vien di conseguenza l'attuazione del medesimo. Ora l'attuazione è diversa secondo la diversa natura degli esseri creati (1). Gli esseri creati puramente corporei attuano il fine, in quanto inconsciamente e soltanto naturalmente servono, come si dice, ai fini di Dio nella creazione: ma la cosa è interamente diversa per l'uomo, che attua il fine in modo particolare. E qual è questo modo particolare? Crediamo di esprimere il pensiere teistico in proposito dicendo, che esso è legato a due condizioni, l'una teorica, consistente nel pigliar notizia del fine e di tutto ciocchè vi si collega, l'altra pratica consistente nel praticare con atti nella vita ciocchè è conosciuto per rispetto al fine e prescritto dal medesimo. La pratica di ciocchè è contenuto nella conoscenza del

---

gine, l'esemplare e il fine di ogni creatura ». *Itiner.*, ecc., cap. 2, presso Rossi, pag. 516.

Alessandro di Ales, per nominare un altro scolastico famoso, riunisce insieme i concetti di S. Agostino e di S. Tommaso, e vi congiunge (congiunti anche nel Teismo in genere) gli altri dell'amore e dell'intelligenza, e designa la finalità umana così: « Jam cum finis animae rationalis, ob quem creata est, non alius fuit ut summam bonitatem intelligeret, hancque intelligendo amaret, et amando denique possideret, indeque beata efficeretur ». *Summ. univers. theolog.*, lib. I, quaest. LXI, membr. 2, presso Rixner, estratti cit., v. II, p. 56.

(1) S. Tommaso, d'accordo col Teismo in genere, dice: « Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis, quantum ad illius consecutionem et adoptionem ». *Summ. theol.*, part. II, quaest. 2, art. 8.

fine costituisce la morale, o, con parola più larga, l'etica. Ed ora due parole tanto della conoscenza del fine e di quel che vi si collega, quanto della morale.

Quanto alla teoria della conoscenza, non entreremo certamente nelle particolarità della medesima dal punto di vista teistico, ma ci limiteremo ad accennare un principio essenziale, il quale, mentre, da una parte, costituisce la base e la norma della dottrina teistica, dall'altra, è nel Teismo universalmente accolto. Ed è, che si ammettono due ordini di cose e di verità: l'un ordine è quello, alla cui conoscenza basta la ragione umana liberamente esercitantesi nella speculazione filosofica: l'altro ordine è quello, in cui la ragione è insufficiente da sè e deve attingerne la conoscenza in virtù di una rivelazione superiore fatta da Dio all'uomo. Le più essenziali son le cose di quest'ultimo ordine, siccome quelle che si riferiscono alla salute eterna (1).

Se si considera che le cose del secondo ordine sono, da una parte, più essenziali all'uomo, come spettanti al

2 ordini

---

(1) Il seguente luogo di S. Tommaso sarebbe accettato e sottoscritto da ogni teista. « Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit..... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem: unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam quae rationem humanam excedunt ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 1, art. 1. Luoghi simili a questo ricorrono presso i Padri, i Dottori Scolastici e pressso i Teisti moderni. Quanto ai nostri Teisti, ognuno ne ha letto o ne può leggere di simili in Gioberti e Rosmini, specialmente nell'ultimo.

fine ultimo e alla salute eterna, dall'altra, le più alte e riposte verità da cui traggono norma e fondamento le verità secondarie, si può dire che la scienza e la verità ne' lor principî supremi son conoscibili e raggiungibili soltanto per mezzo di Dio. Nel qual caso non è punto esagerato, ma è interamente conforme alla schietta dottrina teistica quel che S. Bonaventura nel suo « Viaggio della mente in Dio » dice a tal riguardo, e cioè che è da Dio che viene ogni luce. Il medesimo, benchè con altre parole, esprimono il lume divino della mente di S. Tommaso (del nostro Rosmini), la visione ideale di Malebranche, e consimili. Il pensiere comune è che Dio è la fonte di verità (1).

Se la cosa sta così rispetto alla conoscenza del fine,

(1) Questo pensiero era già stato espresso da' sacri libri nelle riferite solenni parole: « Ego sum via, veritas et vita ». Tra' Padri il più notabile, che vogliamo mentovare in proposito, è indubbiamente S. Agostino, il quale ammetteva appunto una luce interiore proveniente direttamente da Dio. « Credibilius est enim (diceva egli, *Retract.*, I, 4, 4) propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeterni, ubi haec immutabilia vera conspiciunt ». Presso Prantl, *Gesch. d. Logik*, vol. I, pag. 665, not. 21.

S. Bonaventura, ricordando e riproducendo il pensiere di S. Agostino, si esprime in proposito così: « Ma poichè essa nostra mente è commutabile, non può vedere quella verità così incommutabilmente lucente se non per altra luce in tutto e per tutto incommutabilmente raggiante, la quale è impossibile che sia una creatura mutabile. Sa dunque in quella luce, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, la quale è la luce vera e il Verbo nel principio appresso Dio (Joan., I)..... Adunque il lume di ognuno veramente raziocinante è acceso da quella verità, a cui egli si sforza di pervenire, come dice Agostino nel libro della *Vera religione* (cap. 39) ». *Itiner. del. ment.*, ecc., cap. 3, pag. 520. L'istesso

la non sta diversamente rispetto alla esecuzione del medesimo. Anche per questa si richiede l'opera divina, o almen l'aiuto divino, non essendo l'uomo proporzionato all'altezza del fine istesso. L'aiuto divino poi non è altro se non ciocchè altrimenti si appella la grazia (1).

S. Bonaventura, *ibid.*, cap. 2, dice che: « Dio è la ragione di tutte le cose, e la regola infallibile e la luce della verità »: e soggiunge che « tutto quello che con certezza giudichiamo, lo giudichiamo per tale ragione ».

S. Tommaso ammette anch'egli un lume intellettuale che partecipa alla natura del lume divino. « Et sic necesse est dicere, così egli, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem cognoscimus. *Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati*, in quo continentur rationes aeternae » *Summ. theol.*, part. I, quaest. 84, art. 5. Nella Quistione della verità poi si esprime concisamente e nettamente così: « Dalla verità dell'intelletto divino esemplarmente procede nell'intelletto nostro la verità de' primi principii, secondo la quale di tutte le cose giudichiamo ». Nella traduzione del Rossi citata, pag. 22.

Dnns Scoto si esprime in proposito concordemente e bellamente, dicendo: « Quia itaque veritates certe et infallibiles atque securae non cognoscuntur nisi in luce aeterna:..... *hinc veritates in luce aeterna cognitae, ipsaemet quoque lumina sunt*, immediate manifestativa sui veritatisque omnino necessariae, immutabilis et aeternae; quod lux increata aeque sit primum principium Entium speculabilium, quam ultimus finis rerum practicarum ». Nei cit. estrat. di Rixner, pag. 76.

Malebranche, per ricordarne un ultimo, notoriamente, dice che: « Nous voyons toutes choses en Dieu ».

(1) Che il fine ecceda la capacità dell'uomo è riferito innanzi in un luogo di S. Tommaso.

Conformemente a ciò si esprime anche S. Bonaventura nel suo *Itinerario*, dicendo che « il lettore (del suo *Itinerario*)... non creda che gli basti... la scienza senza la carità,... lo studio senza la divina grazia ». Loc. cit., proem.: presso Rossi, pag. 502. E ivi stesso,

Per ciocchè concerne il modo specifico di agire moralmente, secondo il Teismo, si può dire che tutto si riduce per l'uomo a conformarsi nè suoi atti alla volontà divina, la quale è legge morale suprema (1): conformazione alla volontà che in fondo è poi bene o virtù (2). Il modo di conformarsi alla volontà divina è di far prevalere l'elemento della spiritualità all'elemento della sensibilità: nel quale ultimo punto, conformemente al dualismo ed opposizione del mondo sensibile e del mondo intelligibile, questo dev'essere sublimato su quello.

Questa concezione teistica intorno alla conoscenza e alla attuazione del fine umano è rimasta identica nel Teismo filosofico cristiano di tutti i tempi. Quanto al Teismo moderno, se in esso vi ha per rispetto al medioevale, sia patristico sia scolastico, una qualche differenza di forma nell'espressione, vi è piena identità di concetto. Nel Cartesianismo stesso, ove il Teismo è stato primamente, diciam così, foggiato e sistemato alla moderna, riccorre tal concetto persino nello istesso Spinosa (3), il

---

cap. I, pag. 502, soggiunge: « Essendo la beatitudine nient'altro se non la fruizione del sommo bene, e il sommo bene essendo sopra noi, nessuno può divenire beato se non ascenda sopra sè stesso, non con ascensione corporale, sibbene con ascensione cordiale. Ma sopra noi elevar non ci possiamo, se non per una virtù superiore che ci elevi. Imperocchè, comunque i gradi interiori sieno disposti, non è fatto nulla, se il divino aiuto non ne accompagni ».

(1) In quanto « voluntas Dei absoluta summa sit lex ». Duns Scoto, presso Rixner, p. 88.

(2) « Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum ». S. Tomm. *Summ. theol.*, part. I, quaest. 50, art. 1.

(3) « Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere ». *Eth.*, pars IV, proposit. XXVIII. — E altrove: « Superest tandem indicare, quantum hujus doctrinae co-

quale, comunque sia appellato ateista, è, al contrario un teista tale che non conosce altra realtà che la divina, e dichiara piuttosto effimera e nulla la mondana.

Chi conosce e pratica il fine umano nel modo predetto è l'uomo saggio, in istretto e schietto senso teistico; e, secondo una stupenda frase di S. Vittore di Parigi, quando l'uomo è in possesso della sapienza in modo sì fatto, a lui non gusta altro che Dio (1).

Come si è detto che la conformità alla volontà divina è bene o virtù, così è a dire che il discostarsi dalla medesima, preferendo ad essa la volontà propria, è male, colpa o peccato. Abelardo, in modo enfatico, chiama il peccato un disprezzo di Dio (2).

Alle azioni morali buone e ree segue, secondo il Tei-

---

gnitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertimus. Nempe I, quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina... nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent ». *Eth.*, pars II, ultimo scolio, e verso la fine del medesimo. Così parla e pensa Spinosa l'ateista, la cui morale si riduce all'*amor intellectualis Dei*.

Perfettamente conforme al Teismo eterodosso spinoziano è per tal riguardo il Teismo ortodosso di un altro cartesiano, di Leibnitz, come è espresso dalla seguente proposizione leibniziana che dice tutto: « Beatitudo animae consistit in unione cum Deo » *Epist. ad Hanschium ap. Korthold*, tom. III, p. 68. Presso Rixner, vol. III, pag. 175.

(1) « Sapientia est cognoscere et sequi Deum, adeo quidem, ut nihil nobis sapiat praeter ipsum. Hunc gustum conservans, homo beatus erit ». *De fine hom.*, cap. 67. Presso Rixner, II, pag. 36 (nel testo, non negli estratti).

(2) « Peccatum est contemtus creatoris ». *Ethic.*, cap. 3. Presso Rixner, vol. II, p. 30.

è giustissimo che queste dovessero esser destinate appunto a rappresentarla, ossia ad averla per fine. Noi crediamo di essere nel giusto, affermando, che il concetto riferito di S. Tommaso, è concetto accolto, a tal riguardo, dal Teismo in genere. Quel che si sente replicare più popolarmente e, certo, meno speculativamente, che il mondo è fatto in servigio di Dio (1), esprime perfettamente il medesimo pensiere.

Se poi dal comun fine mondano delle cose tutte volgiamo la mente allo specifico fine delle medesime, troviamo nel Teismo espresso generalmente il pensiere della preminenza dello spirito sulla materia e dell'uomo sulle rimanenti cose, e nel senso che queste, da una parte, son pensate come ignobili rispetto alla nobiltà dell'uomo, e, dall'altra, sono asservite ad esso siccome mezzo al fine (2).

(1) Lo esprime, per esempio, Alanus ab insulis con queste parole: « Machina mundi cum suis multiplicibus ornamentis ad servitium Dei fuerat fabricanda ». E, riferendosi più specialmente all'uomo, soggiunge: « Qui pariter concesso libero arbitrio ad bonum uti, omnesque actus suos ad Dei servitium dirigere tenebatur ». Presso Rixner, negli estratti, vol. II. Anh., pag. 44.

(2) Oltre al passo di S. Giustino testè riferito, con cui si esprime la preminenza dell'uomo sulle cose al punto da dirsi queste (è opinione abbastanza sparsa nel Teismo) create per lui, ricordiamo un altro consimile di S. Tommaso, il quale dice: « Omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem ». *Summ. contr. Gentil.*, lib. IV, cap. 97. Lo stesso S. Tommaso, conformemente all'anzidetto, e d'accordo col Teismo tutto quanto, dice altrove: « Creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem ». *Summ. theol.*, part. I. quaest. 65, art. 2.

La gradazione delle cose e la corrispondente bontà e nobiltà nella scala degli esseri designa S. Bonaventura come segue: « Nel

Quanto al fine umano, va notato, che, se esso nella sua genericità è quel medesimo che è comune alle rimanenti cose, cioè la bontà divina, nella sua particolarità lo è poi in quel modo che è richiesto e consentito dalla specifica natura intellettuale dell'uomo, il quale è perciò intelligenza di questo fine e insiememente tendenza a consciamente rappresentare, attuare e possedere la bontà divina istessa, ossia Dio. E un tal pensiere sulla finalità umana è universale nel Teismo. Così, per addurre un esempio, nel Teismo patristico il massimo de' Padri, S. Agostino, lo esprime, designandolo siccome beatitudine (1), e la beatitudine non è se non il possesso di Dio come bene, o, come dice S. Bonaventura, non è « altro se non la fruizione del sommo bene » (2). San Tommaso lo esprime come tendenza alla perfezione e raggiungimento della medesima (il che è stato ripetuto più tardi, specialmente da' Wolfiani): ma, per raggiungerla, bisogna giungere a Dio stesso che è per lui (come pel Teismo in genere) il vero ultimo fine delle cose (3).

---

terzo modo, dic'egli, l'aspetto del raziocinante che investiga vede che alcune cose sono soltanto, alcune che sono e vivono, ed alcune che sono, vivono e discernono. E vede che le prime certamente sono minori, le seconde mediane, le terze migliori ». *Itiner. del. ment. in Dio*, nella trad. del Rossi, pag. 507.

(1) « Omnes homines, son sue parole, conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo ». *De trinit.*, 13, cap. 3, presso S. Tommaso, *Summ. theol.*, part. II, quaest. 2, art. 7.

(2) *Itiner. della mente in Dio*, cap. I, presso la trad. di Rossi, pag. 502.

(3) « Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis ». *Summ. theol.*, part. II, quaest. 2, art. 7. Qual sia l'ultimo fine lo designa ivi stesso, dicendo che « Deus sit ultimus finis omnium rerum ». S. Bonaventura dice: « Dio è l'ori-

In una parola, non si erra dicendo che pel Teismo (e di tutti i tempi, giacchè il Teismo moderno ripete lo stesso il fine ultimo umano è Dio.

Dato il fine sì mondano in genere che umano in ispecie, vien di conseguenza l'attuazione del medesimo. Ora l'attuazione è diversa secondo la diversa natura degli esseri creati (1). Gli esseri creati puramente corporei attuano il fine, in quanto inconsciamente e soltanto naturalmente servono, come si dice, ai fini di Dio nella creazione: ma la cosa è interamente diversa per l'uomo, che attua il fine in modo particolare. E qual è questo modo particolare? Crediamo di esprimere il pensiere teistico in proposito dicendo, che esso è legato a due condizioni, l'una teorica, consistente nel pigliar notizia del fine e di tutto ciocchè vi si collega, l'altra pratica consistente nel praticare con atti nella vita ciocchè è conosciuto per rispetto al fine e prescritto dal medesimo. La pratica di ciocchè è contenuto nella conoscenza del

---

gine, l'esemplare e il fine di ogni creatura ». *Itiner.*, ecc., cap. 2, presso Rossi, pag. 516.

Alessandro di Ales, per nominare un altro scolastico famoso, riunisce insieme i concetti di S. Agostino e di S. Tommaso, e vi congiunge (congiunti anche nel Teismo in genere) gli altri dell'amore e dell'intelligenza, e designa la finalità umana così: « Jam cum finis animae rationalis, ob quem creata est, non alius fuit ut summam bonitatem intelligeret, hancque intelligendo amaret, et amando denique possideret, indeque beata efficeretur ». *Summ. univers. theolog.*, lib. I, quaest. LXI, membr. 2, presso Rixner, estratti cit., v. II, p. 56.

(1) S. Tommaso, d'accordo col Teismo in genere, dice: « Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis, quantum ad illius consecutionem et adoptionem ». *Summ. theol.*, part. II, quaest. 2, art. 8.

fine costituisce la morale, o, con parola più larga, l'etica. Ed ora due parole tanto della conoscenza del fine e di quel che vi si collega, quanto della morale.

Quanto alla teoria della conoscenza, non entreremo certamente nelle particolarità della medesima dal punto di vista teistico, ma ci limiteremo ad accennare un principio essenziale, il quale, mentre, da una parte, costituisce la base e la norma della dottrina teistica, dall'altra, è nel Teismo universalmente accolto. Ed è, che si ammettono due ordini di cose e di verità: l'un ordine è quello, alla cui conoscenza basta la ragione umana liberamente esercitantesi nella speculazione filosofica: l'altro ordine è quello, in cui la ragione è insufficiente da sè e deve attingerne la conoscenza in virtù di una rivelazione superiore fatta da Dio all'uomo. Le più essenziali son le cose di quest'ultimo ordine, siccome quelle che si riferiscono alla salute eterna (1).

Se si considera che le cose del secondo ordine sono, da una parte, più essenziali all'uomo, come spettanti al

(1) Il seguente luogo di S. Tommaso sarebbe accettato e sottoscritto da ogni teista. « Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit..... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem: unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam quae rationem humanam excedunt ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 1, art. 1. Luoghi simili a questo ricorrono presso i Padri, i Dottori Scolastici e pressso i Teisti moderni. Quanto ai nostri Teisti, ognuno ne ha letto o ne può leggere di simili in Gioberti e Rosmini, specialmente nell'ultimo.

fine ultimo e alla salute eterna, dall'altra, le più alte e riposte verità da cui traggono norma e fondamento le verità secondarie, si può dire che la scienza e la verità ne' lor principî supremi son conoscibili e raggiungibili soltanto per mezzo di Dio. Nel qual caso non è punto esagerato, ma è interamente conforme alla schietta dottrina teistica quel che S. Bonaventura nel suo « Viaggio della mente in Dio » dice a tal riguardo, e cioè che è da Dio che viene ogni luce. Il medesimo, benchè con altre parole, esprimono il lume divino della mente di S. Tommaso (del nostro Rosmini), la visione ideale di Malebranche, e consimili. Il pensiere comune è che Dio è la fonte di verità (1).

Se la cosa sta così rispetto alla conoscenza del fine.

---

(1) Questo pensiero era già stato espresso da' sacri libri nelle riferite solenni parole: « Ego sum via, veritas et vita ». Tra' Padri il più notabile, che vogliamo mentovare in proposito, è indubbiamente S. Agostino, il quale ammetteva appunto una luce interiore proveniente direttamente da Dio. « Credibilius est enim (diceva egli, *Retract.*, I, 4, 4) propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeterni, ubi haec immutabilia vera conspiciunt ». Presso PRANTL, *Gesch. d. Logik*, vol. I, pag. 665, not. 21.

S. Bonaventura, ricordando e riproducendo il pensiere di S. Agostino, si esprime in proposito così: « Ma poichè essa nostra mente è commutabile, non può vedere quella verità così incommutabilmente lucente se non per altra luce in tutto e per tutto incommutabilmente raggiante, la quale è impossibile che sia una creatura mutabile. Sa dunque in quella luce, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, la quale è la luce vera e il Verbo nel principio appresso Dio (Joan., I)..... Adunque il lume di ognuno veramente raziocinante è acceso da quella verità, a cui egli si sforza di pervenire, come dice Agostino nel libro della *Vera religione* (cap. 39) ». *Itiner. del. ment.*, ecc., cap. 3, pag. 520. L'istesso

la non sta diversamente rispetto alla esecuzione del medesimo. Anche per questa si richiede l'opera divina. o almen l'aiuto divino, non essendo l'uomo proporzionato all'altezza del fine istesso. L'aiuto divino poi non è altro se non ciocchè altrimenti si appella la grazia (1).

S. Bonaventura, *ibid.*, cap. 2, dice che: « Dio è la ragione di tutte le cose, e la regola infallibile e la luce della verità »; e soggiunge che « tutto quello che con certezza giudichiamo, lo giudichiamo per tale ragione ».

S. Tommaso ammette anch'egli un lume intellettuale che partecipa alla natura del lume divino. « Et sic necesse est dicere, così egli, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem cognoscimus. *Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati*, in quo continentur rationes aeternae » *Summ. theol.*, part. I, quaest. 84, art. 5. Nella Quistione della verità poi si esprime concisamente e nettamente così: « Dalla verità dell'intelletto divino esemplarmente procede nell'intelletto nostro la verità de' primi principii, secondo la quale di tutte le cose giudichiamo ». Nella traduzione del Rossi citata, pag. 22.

Duns Scoto si esprime in proposito concordemente e bellamente, dicendo: « Quia itaque veritates certe et infallibiles atque securae non cognoscuntur nisi in luce aeterna:..... *hinc veritates in luce aeterna cognitae, ipsaemet quoque lumina sunt*, immediate manifestativa sui veritatisque omnino necessariae, immutabilis et aeternae; quod lux increata aeque sit primum principium Entium speculabilium, quam ultimus finis rerum practicarum ». Nei cit. estrat. di Rixner, pag. 76.

Malebranche, per ricordarne un ultimo, notoriamente, dice che: « Nous voyons toutes choses en Dieu ».

(1) Che il fine ecceda la capacità dell'uomo è riferito innanzi in un luogo di S. Tommaso.

Conformemente a ciò si esprime anche S. Bonaventura nel suo *Itinerario*, dicendo che « il lettore (del suo *Itinerario*)... non creda che gli basti... la scienza senza la carità,... lo studio senza la divina grazia ». Loc. cit., proem.: presso Rossi, pag. 502. E ivi stesso,

Per ciocchè concerne il modo specifico di agire moralmente, secondo il Teismo, si può dire che tutto si riduce per l'uomo a conformarsi nè suoi atti alla volontà divina, la quale è legge morale suprema (1): conformazione alla volontà che in fondo è poi bene o virtù (2). Il modo di conformarsi alla volontà divina è di far prevalere l'elemento della spiritualità all'elemento della sensibilità: nel quale ultimo punto, conformemente al dualismo ed opposizione del mondo sensibile e del mondo intelligibile, questo dev'essere sublimato su quello.

Questa concezione teistica intorno alla conoscenza e alla attuazione del fine umano è rimasta identica nel Teismo filosofico cristiano di tutti i tempi. Quanto al Teismo moderno, se in esso vi ha per rispetto al medioevale, sia patristico sia scolastico, una qualche differenza di forma nell'espressione, vi è piena identità di concetto. Nel Cartesianismo stesso, ove il Teismo è stato primamente, diciam così, foggiato e sistemato alla moderna, riccorre tal concetto persino nello istesso Spinosa (3), il

---

cap. I, pag. 502, soggiunge: « Essendo la beatitudine nient'altro se non la fruizione del sommo bene, e il sommo bene essendo sopra noi, nessuno può divenire beato se non ascenda sopra sè stesso, non con ascensione corporale, sibbene con ascensione cordiale. Ma sopra noi elevar non ci possiamo, se non per una virtù superiore che ci elevi. Imperocchè, comunque i gradi interiori sieno disposti, non è fatto nulla, se il divino aiuto non ne accompagni ».

(1) In quanto « voluntas Dei absoluta summa sit lex ». Duns Scoto, presso Rixner, p. 88.

(2) « Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum ». S. Tomm. *Summ. theol.*, part. I, quaest. 50, art. 1.

(3) « Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere ». *Eth.*, pars IV, proposit. XXVIII. — E altrove: « Superest tandem indicare, quantum hujus doctrinae co-

quale, comunque sia appellato ateista, è, al contrario un teista tale che non conosce altra realtà che la divina, e dichiara piuttosto effimera e nulla la mondana.

Chi conosce e pratica il fine umano nel modo predetto è l'uomo saggio, in istretto e schietto senso teistico; e, secondo una stupenda frase di S. Vittore di Parigi, quando l'uomo è in possesso della sapienza in modo si fatto, a lui non gusta altro che Dio (1).

Come si è detto che la conformità alla volontà divina è bene o virtù, così è a dire che il discostarsi dalla medesima, preferendo ad essa la volontà propria, è male, colpa o peccato. Abelardo, in modo enfatico, chiama il peccato un disprezzo di Dio (2).

Alle azioni morali buone e ree segue, secondo il Tei-

---

gnitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertimus. Nempe I, quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina... nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent ». *Eth.*, pars II, ultimo scolio, e verso la fine del medesimo. Così parla e pensa Spinosa l'ateista, la cui morale si riduce all'*amor intellectualis Dei.*

Perfettamente conforme al Teismo eterodosso spinoziano è per tal riguardo il Teismo ortodosso di un altro cartesiano, di Leibnitz, come è espresso dalla seguente proposizione leibniziana che dice tutto: « Beatitudo animae consistit in unione cum Deo » *Epist. ad Hanschium ap. Korthold*, tom. III, p. 68. Presso Rixner, vol. III, pag. 175.

(1) « Sapientia est cognoscere et sequi Deum, adeo quidem, ut nihil nobis sapiat praeter ipsum. Hunc gustum conservans, homo beatus erit ». *De fine hom.*, cap. 67. Presso Rixner, II, pag. 36 (nel testo, non negli estratti).

(2) « Peccatum est contemtus creatoris ». *Ethic.*, cap. 3. Presso Rixner, vol. II, p. 30.

smo, ciocchè si appella la sanzione, cioè il premio per le prime, premio che non è altro se non Dio stesso veduto, compreso e posseduto, la pena per le seconde; e segue nella vita futura, ove sì l'uno che l'altra perdurano eterni (1).

L'eternità sì del premio che della pena si collegano colla dottrina dell'immortalità dell'anima, la quale è un altro punto capitale del Teismo. Non alleghiamo luoghi di autori a conferma di tal dottrina, essendo cosa che ogni lettore ha letta egli stesso continuamente in tutti gli scritti de' filosofi teisti. Facciam piuttosto notare come la prova o almen l'esigenza razionale dell'immortalità dell'anima è ordinariamente basata dal Teismo su di un doppio rispetto. Per un rispetto è tratta dall'istessa necessità del premio e della pena che son dovuti all'uomo in una vita diversa dalla presente, perchè nella presente

(1) Alanus ab insulis si esprime in proposito (e il suo pensiero è quello del Teismo in genere) così: « Porro bona voluntas hominis praemio, mala supplicio affici digna est. — Et quidem bona voluntas perpetua perpetuo praemio: perpetua mala perpetuo pariter supplicio. — Praemium vero hic dicimus non proprie mercedem sed gratiam; supplicium autem justitiam non meram indignationem. — Utrumque effectus est justitiae Dei. — Porro ipsum praemium, quod Deus bene merentibus confert, non aliud est, nisi bonum quod est ex Deo, adeoque ipsemet Deus ». — *Ars fid. cathol.* negli estratti di Rixner, II. Anh., p. 45. Rispetto alla natura del premio S. Anselmo si esprime in pari modo così: « Finalmente non può in alcuna guisa parer vero, che chi è giustissimo e potentissimo non retribuisca alcunchè a chi l'ama perseverantemente... Che darà all'amante se non cessi d'amare?... certamente nulla può esser premio a tale amore se non ciò che è sopra ogni natura..... Che dunque retribuirà la somma bontà (*ossia Dio*) a chi l'ama e desidera, se non sè stessa? ». *Monolog.*, cap. 70; presso Rossi, pag. 86.

la retribuzione o non v'è, o è sproporzionata e incompiuta (1). Per un altro rispetto è fondata sulla stessa natura intellettuale e spirituale dell'anima, secondo il principio teistico, che le sostanze intellettuali sono immateriali ed incorruttibili (quod substantiae intellectuales sunt immateriales et incorruptibiles. S. Tommaso Summ. cont. Gentil. Lib. II, cap 50, 55), e per conseguenza immortali. Questo secondo modo è divenuto usuale segnatamente da Wolfio in qua. Ma è questo un punto sul quale avremo a ritornare, e allora lo indicheremo più particolarmente.

Un altro punto, o meglio un altro principio importantissimo del Teismo vogliam rilevare (col quale anche finiremo la esposizione di siffatti principî), ed è quello della risurrezione dei corpi. È una dottrina che si è

---

(1) « Ma nè l'anima amante (dice S. Anselmo) è necessario che sia eternamente beata, nè la disprezzante, misera, se sia mortale. Ossia dunque che ami, ossia che disprezzi ciò, ad amare il quale fu creata, necessario è ch'ella sia immortale..... Ma conciossiachè tutto che vive, o non mai, o alcuna volta sia veramente sicuro da ogni molestia; però è necessario che ogni anima umana o sempre sia misera, o alcuna volta veramente beata ». *Monolog.*, cap. 72, loc. cit.

In modo più proprio delle scuole e più rigoroso e insiememente più facile esprime lo stesso pensiere S. Bonaventura in questo modo: « Ex ordine divinae justitiae ostenditur (scil. immortalitas animae) sic. Nullum bonum est irremuneratum, et nullum malum impunitum est apud eum, qui juste judicat: sed multa bona remanent irremunerata, et multa mala impunita secundum praesentem vitam: ergo est ponere aliam vitam: quam hanc: sed haec non esset, nisi anima remanet post corpus: ergo, etc. ». S. Bonavent. in lib. II, *Sentent. distinct.* 19. — Del resto è un pensiere comune nel Teismo di argomentare in tal guisa all'immortalità dell'anima. Ma più innanzi avremo a riferirci a questo e ad altri argomenti sull'immortalità dell'anima arrecati dall'istesso S. Bonaventura.

costituita nel Teismo cristiano fin da' tempi primitivi del medesimo, e non solo nella chiesa, ma anche nella filosofia cristiana. Tra i più antichi che la propugnarono vanno ricordati S. Giustino, Origene, Atenagora. S. Giustino, per dimostrarla, si serve tra gli altri argomenti anche di questo, che cioè, quando da Cristo si è parlato di risurrezione, non poteva intendersi che della risurrezione de' corpi, giacchè l'anima, siccome quella che è immortale, non caduca (οὐ πίπτει), non perisce e per conseguenza neppur risorge. Ne' tempi posteriori è stata per sempre ed è tuttora nel Teismo dottrina generalmente ricevuta. Il senso di essa è che verrà un tempo in cui nella seconda vita i corpi risorgeranno e si uniranno all'anima vivendo eterni ed incorruttibili con essa (1). Tali sono, se non tutti, certo la maggior parte dei fondamentali principî del Teismo filosofico intorno alla origine, natura e finalità delle cose.

---

(1) Per S. Giustino, vedi Rössler, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. I, pag. 175-180.

Origene si esprime in proposito dicendo (nella prefaz. ai Περὶ ἀρχῶν, presso Rössler, vol. II, pag. 89): « Sed et quia erit tempus Resurrectionis mortuorum, cum *hoc corpus*, *quod* in corruptione seminatur, surget in incorruptione ». —

Pel medio evo ne riassume ed esprime il pensiere Alanus ab insulis nella sua citata *Ars fidei cathol.* come segue: « Manet unumquemque post fata compensatio justa eorum, quae gessit, sive mala fuerint, sive bona. — Compensatio haec aeque ad corpus pertinebit, quam ad animam. Totus siquidem homo retributionem recipiet a justo Deo. — Resurget ergo quisque hominum in carne, quam quondam habuit, cum qua anima ipsius denuo unietur. — Resurrectio erit universalis, tam adultorum quam infantium, tam fidelium quam infidelium. — Non tamen erit aequalis omnium: alii siquidem in gloriam, alii in damnationem perpetuam resurgent ». Presso Rixner ne' cit. estratti, II, pag. 46.

Se ora vogliam risumere in poche parole il pensier loro, è a dire che il pernio di tutto è sempre Dio ed unicamente Dio. Le cose provengono da Dio; sono, si conservano e governano per mezzo di Dio; ne' lor principî essenziali ed eterni non son conoscibili che per mezzo di Dio; a lor fine ultimo non hanno che Dio, e per conseguenza aspirano e tornano a Dio. Sicchè è vero nel più schietto e rigoroso senso della parola che Dio è pel Teismo il Principio, il Mezzo ed il Fine di tutto, o, come anche si dice l'Alfa e l'Omega. Se Dio è tale, si può comprendere come sia giusto che antonomasticamente si appelli Teismo quella dottrina filosofica nella quale Dio è principio motore, vivificatore e compitore di tutto. Crediamo di non poter meglio porre fine a questa succinta sposizione de' principî filosofici teistici che ricordando una bella similitudine con cui Duns Scoto raffigura il mondo e il suo fattore, la quale è che il mondo è un albero bellissimo, la cui radice è la materia prima, le cui fronde e rami son le creature corruttibili, il cui fiore è l'anima razionale umana e il cui frutto finalmente è l'intelligenza pura degli angeli. Chi ha piantato e coltiva quest'albero è Dio istesso (1).

---

(1) « Ex his ergo apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cuius radix et seminarium est materia primo-prima, folia vero fluentia sunt accidentia, frondes vero et rami sunt creaturae corruptibiles, flos denique est rationalis anima, et fructus demum, naturae et perfectioni consimilis, est intelligentia pura (h. e. natura angelica) ». *Tractat. de unitate et uno*, quaest. VIII, art. 4, n. 30. Nei cit. estratti di Rixner, II, p. 80.

SEZIONE II.

—

Il Teismo considerato nei suoi principii.

—

Modo dell'esame de' principî teistici, e posizione della quistione.

Colla sposizione de' principî filosofici teistici è assolta la prima parte del nostro cómpito; viene la seconda, cioè l'esame di siffatti principî e, secondo che abbiamo detto, primamente dal punto di vista teorico de' medesimi, per quindi pigliarne in considerazione il fatto della loro esistenza storica. Prima di cominciar l'esame, crediamo opportuno di fare una dichiarazione intorno alla natura del medesimo: e cioè che esso sarà da noi fatto in quell'unico modo che compete alla scienza filosofica, vale a dire in modo razionale, e, detto più chiaramente, pigliando ad unica, suprema ed inappellabile norma la ragione. Ragione e scienza non sono due cose che possano andar disgiunte, ma son l'una la necessaria integrazione dell'altra: scienza filosofica senza ragione suonerebbe come scienza filosofica senza filosofia. Il Teismo stesso non si sarebbe costituito come dottrina filosofica, se non si fosse appoggiato alla ragione. Sarebbe stato esso filosofia, se si fosse limitato a dire: Dio ha creato

il mondo: questo è composto delle cose tali e tal altre, il loro fine ultimo è Dio: tutto ciò è vero, perchè nella sacra Bibbia è detto così? Certamente che no. Esso è divenuto dottrina filosofica, quando ha cercato di dimostrare col mezzo della ragione che Dio realmente esiste, che questo è il real principio di tutto, che la creazione dev'essere accettata dalla ragione come un principio vero per le ragioni tali e tal altre, e via dicendo. Il Teismo, insomma, è divenuto filosofico, quando ha cercato di dimostrare come razionali in se stessi e come conformi alla ragione i principî che lo costituiscono.

Noi ci varremo dell'istesso stromento di cui si è valuto il Teismo, cioè della ragione, per vedere se i principî da esso tenuti e propugnati per razionali sono veramente tali: *e, per far ciò, vedremo se essi corrispondono alle leggi del Pensiere e dell'Essere* (1). Non perda il lettore di vista queste ultime parole stampate in carattere corsivo. L'unica norma costitutiva della razionalità non può esser altra se non la sua corrispondenza colle predette leggi; giacchè nessuno terrà per razionale ciocchè contraddice alla ragione e alla realtà delle cose: il terrà anzi ognuno per falso, assurdo e contrario a scienza. Del resto, a togliere fin dal bel primo quelle

(1) Questa espressione di leggi del pensiere e dell'essere ricorrerà frequentissima nel nostro lavoro. Per leggi del pensiere intendiamo quelle che sono in accordo colla ragione; è legge, per esempio, della ragione che la cagione è proporzionata all'effetto, che ogni essere opera conformemente alla propria natura, ecc. Per leggi dell'essere intendiamo quelle che sono in accordo coi reali e naturali procedimenti della natura e dello spirito. Ora, sì le leggi del pensiere che quelle dell'essere costituiscono l'universale legislazione onde trae norma ed unicamente norma la ragione.

false preoccupazioni che nella dottrina teistica sussistono intorno a razionalismo e non razionalismo, rileviamo che i principî sui quali fonderemo il nostro esame, non escluso ed anzi, in più particolar modo, il *principio cardinale* che ne sarà il pernio, son tali che li accetterà l'istesso Teismo.

Quanto agl'intenti del nostro esame, crediamo opportuno di fare una seconda dichiarazione. Abbiam detto nella *Ragion dell'opera* che non pensiamo di entrare in tutte le minute particolarità della dottrina teistica, ma di aver di mira i punti sostanziali e vitali della medesima, quelli che ne reggono l'edifizio, coi quali stanno o cadono i secondari. Ora, se volgiamo uno sguardo ai principii teistici da noi esposti innanzi, vorran tutti convenire che il principio che più essenzialmente è a base di essi tutti, è il *principio creativo*. È questo che costituisce il *carattere specifico* di tutta la concezione teistica sì della realtà delle cose, che della scientifica comprensione e ordinazione delle medesime. Di fatto, la natura intellettuale del principio originario e assoluto delle cose non è propria ed esclusiva del solo Teismo, ma è comune anche ad altre dottrine, per esempio, al Panteismo. A convincersi che la cosa sia così, basta il considerare che, se si toglie al Teismo il principio della creazione, si toglie addirittura il Teismo istesso. Giacchè, se il mondo non è stato creato da altro, è da sè; se è da sè, è assoluto: essendo assoluto, è incompatibile con un secondo assoluto; e allora, o Dio non potrebbe più essere assoluto, ovvero, per esserlo, dovrebbe essere e costituire un solo essere col mondo; con che saremmo fuori del Teismo.

Se è così, il lettore può bene immaginarsi ed aspettarsi che uno dei punti fondamentali delle nostre considerazioni sarà appunto quello della creazione, dal quale anche inizieremo l'esame. Se non che, s'intende bene che, dato un Ente creatore, son dati con esso i corrispondenti principî attributivi che vi si collegano, come quelli di infinitudine, perfezione, onnipotenza, trascendenza, libertà, personalità, e via dicendo. Come, d'altra banda, dato l'Ente creante, vien di necessità di considerare l'ente creato sì nella sua natura e finalità, sì nel suo rapporto coll'Ente creante. Ed è naturale quindi che sì fatte cose toccassimo, per vedere se vi è congruenza e rispondenza di razionali rapporti tra di loro. Tutto questo complesso di cose in una dottrina filosofica si collega a un altro punto essenzialissimo, al quale pure dovremo volgere la nostra attenzione, intendiamo dir quello della dimostrazione e corrispondente sistemazione de' principî teistici. Ciò posto, cominciamo dunque dal principio creativo, che, come è detto, è la base del Teismo.

Poche cose sono a noi sì ovvie e familiari come il principio della creazione. Quando, bimbi ancor teneri, si comincia a capir qualche cosa ed a balbettare qualche parola, la prima cura delle amorose madri è quella di parlarci di un creatore di tutte le cose. Alquanto più tardi il sacerdote, continuando in tal rispetto la madre, ci ripete come primo precetto e verità prima del catechismo la medesima cosa. Quando, adolescenti, siam già in istato di leggere quel sacro libro, che è fonte e fondo di nostra cristiana civiltà, c'imbattiamo tosto, all'inizio del Genesi, nelle parole: *In principio creavit Deus coelum et terram.* La nostra istruzione ginnasiale e liceale

ci dice suppergiù lo stesso. Insomma, si può ed anzi dee dirsi che nasciamo, ci alleviamo e viviamo nel principio, che Dio creò il mondo traendolo dal nulla, ossia siamo allevati in quel principio che costituisce la base della dottrina teistica. E allora qual meraviglia che tenessimo sì tenacemente ed inconcussamente alla persuasione della verità di un principio nato e connaturato con noi? Ma la scienza ha da lunga pezza sparso il dubbio sulla verità di esso. Noi vogliamo per conto nostro esaminarlo anche noi, ed entrando senz'altro nella considerazione ed apprezzamento della cosa, poniamo chiaro e netto il quesito: *La creazione è ella falsa, è ella vera?*

Le risposte, e ricise, che nel corso storico della filosofia sono state ordinariamente e comunemente date a tal dimanda sono due, e sono perfettamente contrarie: l'una sostenente l'assoluta verità, l'altra l'assoluta falsità della dottrina creativa. La prima è stata data dai teisti in genere, i quali, concependo il principio assoluto delle cose come *trascendente* le medesime, stimano non potersi nè doversi altrimenti pensare la produzione di queste che per creazione, la qual creazione, come meglio vedremo in prosieguo, è una necessaria conseguenza della trascendenza. La seconda è stata data da quelli, sì spiritualisti sì materialisti, i quali negano la trascendenza di un primo principio delle cose, e sostengono invece la *immanenza* del medesimo: immanenza, la quale, tutto all'opposto della trascendenza, ha per necessaria conseguenza la negazione della creazione. Conseguenza della opinione teistica è che ogni altra dottrina, che non è la propria, è assolutamente falsa, e che come tale non ha e non può aver avuto alcuna ragione di essere. Conse-

guenza della seconda contraria opinione, quando questa sia spinta all'estremo, è che essendo assolutamente falso il principio creativo, esso non ha e non può avere, assolutamente parlando, alcuna ragione di essere: di che sarebbe conseguenza che anche l'esistenza storica di tal principio e della corrispondente dottrina non ha avuto ragion di essere e che è stato soltanto un errore da parte dell'umanità di ammetterlo e propugnarlo per vero.

Qui ci troviamo innanzi a due opinioni estreme, delle quali, bisogna francamente dirlo, il Teismo stesso ne è una. All'altro estremo sta il Materialismo e quella parte di Positivismo estremo, che o si è identificato col Materialismo o non apprezza rettamente le stesse proprie concezioni sulla storia dell'umanità e le conseguenze che ne provengono. Ad ogni modo son due posizioni estreme ed esclusive che stanno fra loro nella relazione di quel riciso sì, incontro a cui sta ordinariamente il riciso no, di quella assoluta affermazione, incontro a cui pur d'ordinario sorge l'assoluta negazione. L'opinione vera a noi pare una, che è il mezzo fra gli estremi, il qual mezzo, secondo noi, è in perfetta consonanza coll'Hegelianismo e col Positivismo ben inteso: diciamo Positivismo ben inteso, ed intendiamo quello che, *se vuol essere conseguente a sè medesimo,* deve, secondo i suoi stessi principii, far ragione ai fatti storici. Il solo fatto della storica esistenza di tanti secoli della dottrina creativa deve già far pensare che un fatto di tal natura non può essere accidentale, ma deve pur avere la sua ragion di essere. Ora l'opinione media, a nostro avviso, è che il principio creativo è falso e razionalmente insostenibile, considerato nel suo principio teorico, ma che, ad onta di ciò, esso

ha pur avuto la sua grande ragion di essere. Se ha avuto ragion di essere, non è possibile che sia *assolutamente falso*, secondo l'una delle due estreme opinioni, ma ha pur dovuto rappresentar la sua parte nell'evoluzione del pensiere, e così contribuire anch'esso a modo suo alla verità.

La cosa che pare ora, se non del tutto enigmatica, per lo meno poco chiara, sarà perfettamente chiarita, giustificata e dimostrata, essendo questo il pensiero di tutto il nostro libro. Ciò posto, veniamo al nostro esame.

Di alcuni punti secondarî del principio creativo.

Per potere più agevolmente e nettamente determinare il punto di vista dal quale vogliamo esaminare il principio creativo, cominceremo per rilevare brevissimamente alcuni punti secondarii del medesimo; tanto più che questo ci varrà insiememente per mostrare in quali difficoltà si trovino già fin dal bel primo i propugnatori di tal principio nel determinarne la natura ed il modo di azione. Dei quali punti secondarii rileveremo solo i seguenti, concernenti alcune modalità del principio creativo istesso, primamente, cioè, se la creazione sia avvenuta in guisa che le cose fossero state create fin dal bel primo nel lor modo compiuto di essere, ovvero se sieno state create nella lor materia informe, e poi da questa posteriormente formate: secondamente, se la creazione abbia avuto luogo istantaneamente, ovvero successivamente e in una durata più o men lunga di tempo; e, per rispetto alla durata istessa, se interrottamente o non interrottamente: in terzo luogo, se sieno state create le sole cose reali nelle sostanze che le costituiscono, ovvero sieno state create anche le idee e verità che esse rappresentano. Le soluzioni dei predetti quesiti alternativi sono state ora in un senso ora in un altro, comunque poi, tra le stesse alternative e lor corrispondenti sostenitori, si fossero talvolta formate delle opinioni accolte dalla maggioranza dei teisti.

Quanto al primo di questi tre punti, si è costituita come

una specie di opinione media ammettente una doppia creazione, primamente quella di una materia soltanto greggia, poi quella della conseguente formazione della medesima (1). Ma questa opinione mediana par che tra i teisti non sia salda ella stessa, giacchè, secondo che riferisce S. Tommaso, nella creazione prima, accanto alla materia greggia, o come meglio egli l'appella, *informe*, sarebbero state create tre altre cose, tra cui anche gli angeli (2), e però entità *formate*. Quanto alla istantaneità o successività della creazione per rispetto al tempo, l'opinione più generale e più concorde è quella che si è pronunziata per la istantaneità, ma ha cercato di conciliare con essa la successività, facendola consistere nella posteriore formazione della materia primamente creata (3).

(1) « In ogni tempo, dice il Klee, fu conosciuta la distinzione di *creatio prima*, ossia la produzione della materia tuttavia grezza, e *creatio secunda*, che diede le speciali sue forme alla sostanza informe; abbenchè la parola e la cosa abbiano soltanto nel seguito ricevuta una più esatta definizione (V. Abelardo, *Dialect.*, P. III, Topic.) ». *Storia dei dogmi*, vol. I, pag. 172.

(2) « In prima mundi origine fuit tempus informi materiae concreatum..... Respondeo dicendum quod *communiter* dicitur, quatuor esse primo creata; scilicet naturam angelicam, coelum empyreum, materiam corporalem informem et tempus ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 66, art. 4.

(3) « È un'opinione, si può dir generale, fra gli antichi dottori della chiesa, seguitata anco da' posteriori (*a conferma di che il Klee nomina Clemente Alessandrino, Ippolito, Epifanio, il Crisostomo, Teodoreto, S. Agostino, Isidoro, Pietro Lombardo e S. Tommaso coi rispettivi luoghi*), che la totalità delle sostanze sia stata prodotta tutta in una volta; e pochi assai sono quelli i quali assegnino momenti diversi di tempo alla creazione del mondo spirituale ed a quella del mondo materiale. Ma se da un lato s'intende che la produzione delle sostanze fu compiuta in un solo attimo, dall'altro si ritiene altresì che la loro figurazione sia seguìta in un tempo speciale; lo che più tardi si considerò come una seconda creazione ». Klee, *Storia de' dogm.*, loc. cit., pag. 179.

Ma è razionale e ammissibile in Dio una tal guisa di conciliazione? par che no, come rileveremo tra poco: tanto più par che no, in quanto intorno ai sette giorni della creazione e alla interpretazione e significazione dei medesimi, l'opinione dei teisti, con tutta una maggioranza concorde, è pure ancor molto discorde (1).

Quanto al terzo punto, ha avuto anch'esso sostenitori nell'uno e nell'altro senso dell'alternativa. Di questo terzo punto diremo tosto più particolarmente: fermiamoci prima un istante sugli altri due primi punti.

Se fermiamo la nostra attenzione su questa varietà di opinioni, troviamo che esse manifestano chiarissimamente le grandi difficoltà in cui si sono trovati i teisti nel risolvere il problema creativo. Di fatto, pare che ad essi

---

(1) « Come Filone (dice il Klee, *Stor. d. dogmi,* loc. cit., pagina 200), così anco molti altri padri ritengono che i sette giorni siano una mera allegoria, e che la creazione ed organizzazione di tutte le cose sia stata effettuata da un atto unico, indivisibile e senza niuna successività: il qual sentimento fu seguitato anco da vari teologi del medio evo. Altri invece ammettono la successione e la periodicità e trovano in essa la prova della libertà di Dio. In un estremo opposto si perdettero assai de' moderni, i quali, per ciascun giorno, intesero grandi intervalli di tempo. (Intesero: Un giorno uguale ad un anno, Whiston, Burnet e Cluverio: — Un giorno uguale a mille anni, Cartesio. Buffon andò anco più oltre. V. SCHUBERT, nella sua *Cosmologia.* — Secondo Michaelis, i primi giorni furono periodi più lunghi, ma i tre ultimi sono giorni ordinari). Seguendo l'esempio di Filone, molti altri spiegarono i soi giorni in un senso quando più quando meno mistico: così fecero Papias, Panteno, Clemente, Ammonio, i quali intesero per essi la Chiesa e Cristo, come lo attesta sant'Atanasio Sinaita (*Hexaem.*, lib. I) ». Il luogo riferito in parentesi era a piè di pagina, ed è stato intercalato nel testo. Le citazioni rispettive di ciascuna opinione sono state omesse, ma vi sono, e il Klee le riferisce, come sempre, a piè di pagina.

non sia parso conforme alle leggi del pensiere e dell'essere che le cose venisser fuori dal nulla in un tratto già belle e fatte in tutto il compiuto lor essere, e quindi hanno escogitato lo spediente delle due creazioni predette, delle quali poi una, in sostanza, non è neppur creazione, ma semplice conformazione del già creato. Ma ecco nascer le difficoltà da un'altra banda, da quella de' sette giorni. Coi varî giorni siam nel tempo, e Dio, che è un essere eterno, non dovrebbe esser tocco dalle condizioni temporanee: allora si è visto da alcuni ne' sette giorni (1) una semplice allegoria e non altro, e si è da essi tenuta salda la istantaneità della creazione. Ma questo allontanamento dal testo biblico e questa interpretazione razionalistica o quasi razionalistica non poteva esser menata buona da tutti, ed allora tantissimi altri, e in maggioranza, hanno accolto il principio della successività e della temporaneità. Ma la successività corrisponde essa alla natura divina? Par proprio che no: giacchè, se Dio è l'essere eterno, come può, secondo i principî teistici, essere assoggettato alle condizioni del tempo? Ebbene, l'opinione della successività l'assoggetta a queste e distrugge ad-

(1) Diciamo sette giorni, compresovi il settimo giorno di riposo. Quanto al giorno di riposo, facciam notare qui di passaggio un tratto caratteristico di quell'antropomorfismo, che avremo spesso a rilevare nel corso del nostro lavoro. Un essere assoluto che si riposa, è pensato nella sua attività addirittura siccome un uomo, il quale certamente ne ha proprio bisogno. Del resto, quanto alla religione, la cosa va, giacchè essa ha il principio caratteristico di personificare e, nelle forme religiose più compiute, anche di umanizzare l'essere assoluto. Ma se ciò va ed è anzi al posto suo nella religione, non lo è parimente nella filosofia. Ed il Teismo filosofico commette l'errore di farlo più che sovente anch'esso, e di farlo persin ne' *punti più essenziali* della dottrina.

dirittura la natura assoluta ed eterna di Dio. Ma l'assoggettamento alle predette condizioni è divenuto ancora maggiore negli ultimi tempi, in quanto che, a misura che gli studi geologici, paleontologici ed antropologici son venuti progredendo, si è dovuto in proporzione accrescere la lunghezza de' sette giorni: tanto che le più recenti opinioni teistiche sulla interpretazione de' medesimi son quelle di prenderli nel senso di epoche immensamente lunghe. Ma in tal caso i sei mila anni biblici dalla creazione del mondo non son più possibili, e colla modificazione e negazione di essi letteralmente presi si è cominciato, dalla parte stessa dei teisti, a modificare e lacerare non poche pagine della Bibbia in genere e del Genesi in ispecie. E intanto, dimanda la ragione filosofica, come conciliare l'istantaneo *fiat* colle epoche creative immensamente lunghe concedute dagli stessi teisti? Perchè si fa questa concessione? perchè si comprende che l'istantaneità ed anche la breve durata della creazione è in perfettissima contraddizione colle leggi di sviluppo, conformazione e perfezionamento delle cose create. E intanto che cosa segue da ciò? seguono due importanti conseguenze: l'una, che la lunghezza delle epoche creative non è più in accordo col senso storico tradizionale sia dell'istantaneo *fiat,* sia anche della breve durata di sei giorni, nel qual senso tradizionale consisteva e, per tanti, consiste ancor oggi il Teismo schietto su questo punto: l'altra, che con esse l'azione divina non è più concepita come indipendente dalla natura, secondo che il Teismo ha sempre pensato, ma viene in tutto e per tutto assoggettata alle leggi e condizioni naturali. Quando Dio deve formar le cose successivamente in periodi ster-

minatamente lunghi, secondo che è richiesto dalle condizioni naturali, allora egli non è più l'essere onnipotente, ma l'essere impotente dinanzi alla natura che gli impone le sue leggi, allora non è più vero che la natura è in suo servigio, come abbiam riferito nell'esposizione de' principî teistici, ma al contrario è egli che è a servigio della natura. Tale è la conseguenza che discende dall'ammissione e concessione delle epoche creative.

Queste conseguenze sono state comprese da alcuni teisti, e questi, che sono i rigidi, si levano contro tutte le innovazioni non solo de' naturalisti, ma degli stessi teisti concessionarî, e vogliono tenuto intatto e saldo il principio della istantaneità e di tutte le conseguenze del medesimo. Ma a qual prezzo si può negare l'immensa lunghezza delle formazioni cosmiche? a prezzo di negare quei fatti che si vedono e toccano tuttogiorno, a prezzo di negare l'evidente e certo progresso delle scienze. Ebbene, francamente detto, chi può negar tutto ciò se non un pazzo o un ignorante? E, anche negandolo, si difende e fonda forse meglio la causa del Teismo, o non piuttosto si contribuisce a perderla più irremissibilmente ancora? Sicchè dunque, se si ammette l'istantaneità creativa, bisogna negare fatti geologici e scientifici accertati d'ogni specie, e bisogna rinnegare il *progresso dimostrato* per un concetto *tradizionale indimostrato:* se poi si ammette la lunghezza delle epoche creative, bisogna, da una parte, negare la natura soltanto eterna dell'essere divino, e farlo agire tra condizioni temporanee come un essere temporaneo, dall'altra, la sua stessa onnipotenza, e dichiararlo impotente innanzi alle condizioni e leggi naturali che prevarrebbero.

Se ci volgiamo al terzo punto mentovato, troviamo anche in esso della grande sconcordanza, almeno in un lato di esso che ha pure i suoi propugnatori. Uno dei due lati di questo terzo punto è tradizionale e quasi generalmente ammesso, e cioè, che la creazione è pensata in guisa che tutte le idee, siccome i possibili delle cose reali, non esclusa la stessa idea del mondo, preesistessero alla creazione istessa, e fossero esistenti nella mente divina, di cui facevan parte. Questo modo di concepir la cosa, pressochè comune ne' Padri e Dottori, è stato ritenuto anche quasi generalmente, e nel Cartesianismo, ove troviamo un oppugnatore del medesimo, è stato accolto e propugnato anche da Leibnitz. Una creazione intesa in modo sì fatto è stata da alcuni appellata relativa.

Se non che, non son mancati dei teisti che hanno oppugnato un tal modo, e tra questi il principale è Cartesio, personalità non poco importante ed influente nel Teismo moderno. Egli ha pensata la creazione in guisa che Dio traesse dal nulla non solo il mondo materiale e gli spiriti finiti, ma anche le stesse idee delle cose tutte, materiali e spirituali, non che le stesse verità delle medesime, non escluse neppur le verità matematiche (1). E

(1) La concezione cartesiana in proposito è risunta nettamente in queste parole: « Nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cuius idea in intellectu divino prius fuerit, quam eius voluntas se determinavit ad efficiendum ut id tale esset ». *Respons. ad sextas objectiones*, 6. — Del resto, la creazion delle idee e persin delle verità, per la quale abbiamo allegato come esempio Cartesio, è un principio abbastanza diffuso nel Teismo: principio, che, secondo noi, trae la sua origine dalla universale e inconcussa massima teistica, che Dio

questa forma di creazione, a differenza dell'antecedente, è stata appellata creazione assoluta. Se sia ammissibile o non ammissibile, razionale o irrazionale la creazione dal nulla, è una cosa che vedrem tra poco, e sarà proprio quel punto fondamentale di cui, a distinzione de' tre punti presenti brevemente considerati, avremo da occuparci lungamente. Ma, data la creazion dal nulla, è indubitato che la creazione relativa è di gran lunga più ragionevole della creazione assoluta (1). Giacchè, dal

---

solo è increato e tutto ciocchè non è lui è creato. Quanto a verità create, S. Tommaso distingue nettamente tra *verità eterna,* la quale è increata ed immutabile ed è identica a Dio, e *verità delle cose create,* la quale sorge per creazione colle cose e segue la natura, condizione e sorte delle medesime. « È a dire, son sue parole, che la verità, la quale rimane, distrutte le cose, è la verità dell'intelletto divino: e questa semplicemente è una di numero: ma la verità che è nelle cose ovvero nell'anima varia al variar delle cose... l'essere della cosa è una certa cosa creata; e nel medesimo modo la verità della cosa è alcun che creato ». *Questione della Verità,* trad. del Rossi, pag. 222. Poco più innanzi a pag. 226 l'istesso S. Tommaso, riferendosi a S. Agostino, scrive: « Agostino dice nel libro del Libero Arbitrio, che nulla è più eterno che la ragione del circolo, e che due e tre fan cinque: ma la verità di queste cose è creata: dunque altra verità oltre la prima verità è eterna ». Qui, come vede il lettore, si dice in sostanza, che la ragione del circolo e l'essere il cinque la somma di due più tre sieno verità *eterne,* e pure ad un tempo le si dice *create.*

Per Rosmini l'essere ideale, che non è che un'idea, è creato anch'esso: ma di ciò toccheremo a suo luogo. Gioberti dice persin creato, e *continuamente,* in noi l'istesso pensiero che consta di idee, sicchè son create anche queste. Ma anche di ciò a suo luogo.

(1) Uno di quelli che ha trattato piuttosto distesamente e con la valentia che gli è propria questo punto speciale della creazione relativa e della creazione assoluta è il Prof. A. Vera; e noi rimandiamo al suo « Problema dell'Assoluto, part. II, pag. 1-78, specialmente pag. 18-58. Napoli 1875 » chi voglia più particolari notizie ed apprezzamenti in proposito.

punto di vista teistico, è più congruente alla dottrina il pensare che un intelletto che deve crear le cose già le contenga in sè come possibili, e quindi già ne abbia le idee prima di produrle, anzi che no. Di fatto, se non si ammette nella mente divina la preesistenza delle predette idee e verità, Dio non potrebbe neppur creare le corrispondenti cose; non potendosi creare ciò di cui non si ha l'idea.

Quanto alla creazione di cose ideali ammessa da Cartesio, osserviamo come questo scrittore, rispetto alla creazione delle cose *ex nihilo* (sieno ideali, sieno reali), ha delle idee che non fondano molto validamente la sua tesi. Niente meno, ei pensa che, secondo il lume naturale, (che è poi la ragion filosofica) è un assioma che dal nulla non provenga nulla (1). Cartesio dunque ci dispensa dal confutarlo, perchè lo ha fatto egli stesso per noi.

Quanto poi alle così dette verità create, di cui il lettore ha visto a piè di pagina i relativi luoghi di S. Agostino e S. Tommaso, diciamo francamente che, con la riverenza grande che va dovuta a questi due sommi ed immortali nomi, quel che essi, e con essi tanti altri, sostengono, è cosa addirittura inconciliabile colle leggi sì del pensiere che della realtà: la quale inconciliabilità è specialmente contenuta nel pensiere di S. Agostino. Di fatto, che cosa dice il grande Padre della Chiesa? dice

(1) « Est enim lumine naturali notissimum non modo a nihilo nihil fieri, etc. ». *Princ. philos.*, n. 18. E ibid., n. 49, scrive: « Cum autem agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tamquam res aliqua existens, neque etiam uti rei modus consideratur, sed ut veritas quaedam eterna, quae in mente nostra sedem habet vocaturque communis notio, sive axioma.

che la ragion del circolo e l'esser due più tre eguale a cinque son verità eterne, ma che, ad onta di ciò, sono verità create. Ma, Dio buono! se sono verità eterne, erano o non erano anche tali prima di esser create? Se erano eterne anche prima, a che creare, anzi, come si può creare ciocchè già era ed era *ab aeterno?* e se prima di esser create non erano, come può dirsi che sono eterne, il che sarebbe possibile nel sol caso che erano sempre prima e dopo della creazione? Ed anche; se queste verità, come eterne, erano anche prima della creazione, dov'erano e potevano essere? La risposta unicamente possibile è che erano o nella mente divina, o nel nulla, onde furon tratte per creazione. Se nella mente divina, elle eran parte sostanziale dell'essere divino, e in tal caso, da una parte, non potevano esser create, come già prima essenti, dall'altra non potevano uscire dalla mente divina per passare nelle cose. Se nel nulla, si domanda: Poteva il nulla contener qualche cosa, e sopratutto contenere, foss'anche virtualmente, la verità? Se il nulla avesse contenuto ciò, lo ripetiamo, foss'anche virtualmente, non sarebbe stato più il nulla, ma qualcosa. Tutto ciò è così chiaro, che ha tutti i caratteri della evidenza. Del resto, se ciò non basta, allegheremo a conforto delle nostre osservazioni contro il pensiere di S. Agostino l'autorità di due sommi teisti, de' quali uno è S. Tommaso, e l'altro non meno grande è nientemeno che S. Agostino istesso. Lo veda il lettore a piè di pagina (1).

---

(1) S. Tommaso nella Somma teologica alla quistione (part. I, quaest. 16, art. 7): « Utrum veritas creata sit aeterna », riferendosi all'allegato pensiere di S. Agostino, dice così: « Videtur quod veritas creata sit aeterna. Dicit autem, Aug. *de Lib Arbit.*, quod

Per ciocchè concerne l'opinione di S. Tommaso intorno alla creazione di quelle verità, che non sono la verità dell'intelletto divino, osserviamo che, quando le credute verità create sien mutabili col mutar delle cose, allora è tolto e negato loro quell'elemento che sempre e per tutti, anche per lui, costituì e costituisce il carattere della verità, cioè l'immutabilità. In una parola, siffatte supposizioni sono assolutamente inconcepibili ed irrazionali.

In questo genere di cose si cade nell'errore, anche quando si ha persin l'intenzione di cansarlo: il che dipende dall'aver che fare con cosa erronea per sè stessa. Quando la cosa è già tale, si può vederla da quel punto di vista e in quel rapporto che si vuole, l'errore non può cangiarsi in verità. Un esempio di tal fatta ce lo porge, nel punto che stiamo considerando, un molto rispettabile teista, il quale combatte egli stesso, anzi, già

---

nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque: Sed horum veritas est creata: Ergo veritas creata est aeterna..... Sed contra est quod solus Deus est aeternus, ut supra habitum est ». E stabilisce come massima: « Nulla creata veritas est aeterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est aeternus, et a quo ipsa ejus veritas ». S. Agostino poi, parlando degli angeli e riferendosi alla opinione messa innanzi da taluno (per es. da S. Girolamo), che cioè questi fossero stati creati ab aeterno e quindi stati ab aeterno insiem con Dio Padre, col Figliuolo e col S. Spirito, dice cosa che è perfettamente nel senso di quella che abbiamo espressa contro di lui. E cioè, supposto che gli angeli sieno sempre stati, egli osserva in contrario: « Quomodo ergo non sunt coaeterni creatori? si semper ille, semper illi fuerunt? quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur? ». *De civ. Dei,* XII, 15. Confr. *Die christlich. Glaubenslehr.* von David Strauss, I, pag. 644 e 646.

Se invece di angeli, si mette verità, il luogo di S. Agostino finisce per essere una sua propria confutazione di ciocchè egli sostiene intorno a quella specie di verità eterne ch'ei dice pur create.

dice combattuta le mille volte la forma e corrispondente concezione di quella creazione che testè è stata designata come assoluta. Di fatto, questo rispettabile e fecondo scrittore dice che « dire que Dieu crée les essences en même temps que les existences, n'est-ce pas dire avec Descartes que Dieu est l'auteur des vérités, qu'il crée le vrai et le faux, le bien et le mal, théorie cent fois réfusée, et qui en elle-même est insoutenable? car d'une part elle fait de Dieu un véritable tyran, de l'autre elle met en péril toute certitude et toute vérité » (1). Ebbene che cosa fa il sig. Janet per correggere l'errore cartesiano? dice « qu'il faut commencer la création avant l'apparition réalisée du monde, en découvrir les premiers linéaments jusque dans la vie divine elle-même ». Conformemente alla qual cosa, egli « admette une sorte de création première, antérieure à la création du monde », e che egli « appellerait volontiers la *création idéale*. Dieu, avant de créer le monde, crée l'idée du monde, il crée ce que Platon appelle l'αὐτόζωον ou le παράδειγμα, à savoir le type idéale qui contient en soi touts les genres, toutes les espèces, touts les individus, dont se compose le monde sensible ou réel » (ibid.). Se non che soggiunge (ib.) che « les deux créations se confondent en une seule ».

Il lettore potrebbe trovare difficile a comprendere come due creazioni ne fanno una, e una ne fa due. Pare che il pregiato scrittore francese legittimi e cerchi di conciliare questa apparente contraddizione, dicendo, che per Dio « inventer (inventare il disegno, l'esemplare del mondo, ibid., p. 594) et créer sont une seule et même

(1) Paul Janet, *Causes finales*, Paris 1876, p. 587.

chose ». Qui subito alcune osservazioni. La prima è che, quand'anche inventare e creare fossero la medesima cosa, se *prima* s'inventa e *poi* si crea, abbiamo pur sempre *due distinte* creazioni e non una. La seconda è che la distinzione è stata fatta attribuendo a Dio ciocchè non è proprio di Dio, l'inventare, il quale è umano. E non solo si attribuisce a Dio una facoltà umana, l'inventare, ma la si pensa e fa esercitare in Dio anche in modo perfettamente contrario ai più schietti e fondamentali principî teistici. Di fatto, l'invenzione delle idee del mondo e delle corrispondenti cose è contraria alla prescienza ed onniscienza divina: è, inoltre, contraria all'altro schietto pensiero teistico della contemporaneità ed anzi medesimezza del pensiero e dell'atto in Dio, i quali vengono pensati, invece, come divisi e successivi, l'invenzione *prima*, l'azione creativa *poi*. Una terza osservazione è il ricordo di quella stessa fatta or ora, che cioè, se Dio dee primamente inventare le idee del mondo e delle cose, vuol dire che prima non le aveva; e se non le aveva, Dio non può avere, non diciamo una preconcezione, ma neppure sentore alcuno della creazione, nel qual caso diviene impossibile la creazione. È presumibile, che Dio non avesse avuta nozione di quella creazione, nella quale consiste tutta la sua opera? in una parola, è possibile, in qualsiasi rispetto, l'*incoscienza* nell'essere che è pensato come l'*attuale assoluta ed eterna coscienza?* giacchè l'invenzione di checchessia ne presuppone l'antecedente incoscienza.

Ma non è tutto. Si potrebbe domandare al sig. Janet e a tutti quelli che hanno pensieri consimili rispetto alla natura della idealità e della realità, non che della loro

relazione, le idee, che costituiscono la *creazione ideale*, che cosa son mai rispetto alle cose reali? Son de' principî essenziali e necessari alla costituzione delle medesime o pur no? Se sì; non sappiamo come si possa creare l'essenziale della cosa senza la cosa e fuori e prima della cosa: giacchè l'essenziale della cosa è essenziale *nella* cosa: fuori della cosa diventa persino inessenziale: l'essenziale è tale al posto suo, e nella sua *funzione*, nell'*atto*. Se no; allora la creazione ideale è inutile, perchè le cose sarebbero egualmente quello che sono anche senza le idee. Ma di siffatte considerazioni intorno alla natura della realtà nel suo rapporto colla idealità ne ricorreranno ben altre in prosieguo, e allora si scorgerà maggiormente a quante contraddizioni si va incontro quando si scindono l'ideale ed il reale. Però, se dovessimo cercare e dire in che modo il sig. Janet col pensiere della doppia creazione abbia concorso a sciogliere il problema creativo più agevolmente e razionalmente di quel che abbia fatto il suo grande concittadino con una creazione sola, non sapremmo veramente trovarlo. Ci pare anzi, francamente detto, che la soluzione del problema è resa dallo Janet non solo più difficile, ma più ineffettuabile.

Tali sono le osservazioni che volevamo fare rispetto ai predetti punti secondarî del principio creativo. Con tutto che in essi già si manifestino chiari e precisi quegli elementi di contraddizione che pervadono tutta la dottrina teistica, segnatamente creativa, pur non di meno noi li consideriamo come subordinati ed accessorî. Il punto vitale e la quistione grossa in proposito sono quelli del principio creativo in genere, indipendentemente dalle tali o tal'altre modalità sue, che, com'è detto, stanno e cadono

con esso. E però veniamo alla considerazione diretta del medesimo, dichiarando che, quanto alla significazione del principio stesso, ci teniamo a quella che, colla maggioranza dei teisti, è designata da S. Tommaso come consistente nella produzion delle cose dal nulla nell'intera sostanza e nel compiuto essere delle medesime, niente dunque presupposto di esse come anteriormente esistente (1).

(1) « Creatio est productio alicujus rei secundum totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 65, art. 3.

Del fine e della libera effettuazione della creazione.

—

Fin dal bel primo diciamo apertissimamente che la creazione, guardata nel suo principio e nella sua teoria, è irrazionale; e lo è tanto che, se dobbiamo complessivamente e ricisamente esprimere il nostro giudizio intorno ad essa, questo è, che con tal dottrina la natura del divino e dell'assoluto, non che la relazion sua colle cose create, lungi dal divenir chiara e comprensibile, diventa, al contrario, perfettamente buia ed incomprensibile: anzi diventa qualche cosa di più, diventa addirittura contradditoria ed assurda. E la contraddizione non è limitata alla sola natura e realtà divina, ma alla natura e realtà delle cose tutte. In una parola, noi diciamo che colla creazione e corrispondente dottrina si genera una vera *universale contraddizione,* la quale non è solubile in guisa alcuna.

Quando si vuol sostenere la falsità della dottrina creativa, l'argomento che d'ordinario si mette innanzi è questo: Si dice, cioè, esser cosa del tutto inconcepibile, del tutto incomprensibile, e però non giustificabile in alcuna guisa dalla ragione, che la realtà cosmica esca dal nulla. Ed a rincalzo dell'argomento si ricorda quasi sempre il principio o adagio che voglia dirsi: *Ex nihilo nihil fit.* È un argomento vero, che, dal punto di vista della scienza, non ammette replica. Di fatto, quando i Teisti adducono delle ragioni per oppugnarlo, ricorrono ordinariamente, per trovarle, ad un campo che non è quello della scienza:

ricorrono, poniamo, alla rivelazione, alla tradizione, al sentimento religioso, al consenso universale; ovvero, poniamo, alla ragione che, se non si ammette un Dio personale e creatore, la coscienza de' popoli si turberà e la civile società ne sarà sconvolta; o anche ad altro di consimile, verbigrazia, che la mente umana è limitata, che le origini delle cose son misteriose, e che la natura misteriosa di certe cose non è una valida ragione per oppugnarle, ecc.; ovvero finalmente diranno che, se non si ammette la dottrina creativa, ne conseguirà, poniamo, il panteismo, od il materialismo, od altro che sia.

Ora, tutte queste e consimili ragioni non oppugnano direttamente e molto meno distruggono l'argomento predetto, che riman saldo ed inconcusso. Giacchè dinanzi alla ragione, l'inappellabile giudice della nostra scienza, è e sarà in eterno assolutamente impossibile di far passare per razionale la produzion delle cose *ex nihilo*. Di fatto, un tal modo di produzione esce in tutto e per tutto dalle leggi sì dell'Essere che del Pensare, che son le sole leggi con cui può legittimamente governarsi la ragione. Del resto, si può dire che l'impossibilità di sostener la dottrina creativa dinanzi alla ragione la sentano e indirettamente consentano gli stessi teisti, quando essi in generale confessano e ammettono che nella creazione vi è del misterioso, o, che vale lo stesso, dell'incomprensibile, o, che vale lo stesso ancora, del non esplicabile e giustificabile colla ragione. Può ora la scienza rinunziare all'impero della ragione ed entrare e vagare in quel campo del misterioso e del miracoloso, nel quale son contraddette e distrutte le leggi della realtà? (1). Se la speculazione

(1) Il nostro Gioberti, che ha resa memorabile in Italia la dot-

filosofica dev'essere scienza rigorosa, non può procedere, prodursi e costituirsi altrimenti che sulla norma ed in conformità delle leggi del Pensiere e dell'Essere: e la creazione, diciamolo ancora una volta, è la negazione delle une e delle altre. Sicchè dunque ciocchè testè è stato rilevato contro la dottrina della creazione sta fermo e non si lascia in alcuna guisa rimuovere dagli argomenti che vi contrappongono i sostenitori della medesima.

Se non che, noi non ci limitiamo a ciò, ma crediamo, per giunta, che la falsità della dottrina creativa emerga più patente, quando si consideri quest'ultima da un altro punto che comunemente è preso poco in considerazione, intendiamo dire dalla contraddizione che con tal dottrina si genera tra il creante ed il creato, ossia tra il creante e l'opera sua. Prima di additarlo, ricordiamo una esigenza razionale, alla quale il Teismo non può sottrarsi, quella cioè di ammettere e riconoscere che la sua dottrina, per esser vera e sostenibile, dev'essere congruente in sè stessa, e che tal congruenza deve sopratutto esservi

---

trina creativa, quando vuol trovare una ragione di essa, si arresta dinanzi al mistero e tace. « Qual è, dic'egli, l'essenza di questo atto (*creativo*)? Qual è il modo con cui l'Ente opera e dà principio a ciocchè dianzi non esisteva? Qual è insomma la ragione intima della creazione? Lo spirito umano non può rispondere a queste domande ». E perchè? « perchè non possiamo comprendere l'essenza dell'Ente, e il modo intrinseco delle sue operazioni ». *Intr. allo stud. d. filos.*, ediz. di Brusselle, 1844, vol. II, pag. 190. — Ma in tal guisa la fede piglia in tutto e per tutto il luogo della ragione, e la filosofia non ha più ragion di essere. Leibnitz, una delle colonne del moderno Teismo, dice: « La création, l'incarnation et quelques autres actions de Dieu passent la force des créatures, et sont véritablement des miracles ou même des mystères ». *Essais de Théodicée*, Œuvres de Leibnitz, etc. par Jacques. Paris, 1846, II° vol., pag. 271.

tra il creante ed il creato. E, a dir vero, il Teismo è sì lontano dal non ammetterlo, che oltre al sostenere la generica congruenza della propria dottrina, sostiene per giunta che soltanto collo specifico principio creativo sia agevolmente e razionalmente spiegabile l'universo. Ebbene, che cosa direbbe il Teismo, se al contrario si mostrasse, e colla maggiore evidenza, che tra il creante ed il creato vi è una tale sconcordanza, una tale incongruenza, una tale incompatibilità, che non è soltanto a dire che la dottrina creativa è irrazionale, ma che è addirittura manifestamente assurda ed impossibile? Ebbene, la cosa è proprio così; e, a confermare il nostro asserto, piglierem le mosse e la norma non già da principî riposti, astrusi, inauditi, ma, al contrario, da principî piani, comuni e alla mano di tutti, anzi da un principio che possiam pigliarlo a prestanza dall'istesso Teismo sostenitore della dottrina creativa, perchè è impossibile che questo non l'ammetta e non l'abbia. Questo principio, conformissimo alle leggi del Pensiere e dell'Essere, è che l'*opera dee necessariamente corrispondere alla natura dell'operante*. Chi è quegli che non ammetterà un principio siffatto, foss'egli uom di scienza o di fede, un Padre della Chiesa o un Dottore scolastico, e foss'egli, per nominarne qualcuno, l'istesso Gioberti o Rosmini? È egli possibile che chicchessia e checchessia operi contrariamente alla propria natura? È questo un principio di tale evidente razionalità e verità, che è perfettamente inutile di fermarvisi ancora un istante a giustificarlo. Se è così, tutti vorranno e dovranno ammettere che l'opera divina deve corrispondere, o, come anche si dice, dev'essere adequata alla natura divina. Vediamo ora se nella creazione vi sia la predetta adequatezza.

È superfluo il ricordare che nella creazione Dio è l'operante, e l'operato o l'opera è invece il mondo, sì materiale che spirituale. Ebbene, noi diciamo che tra l'operante e l'opera non solo non vi è corrispondenza ed adequatezza, ma che, al contrario, vi è la più patente incompatibilità e contraddizione. Di fatto, Dio è l'essere uno, e la sua opera (il mondo) è l'essere moltiplice; Dio è l'essere illimitato, e la sua opera è limitata; Dio è l'essere inesteso, e l'opera prodotta è estesa (il pochissimo d'inesteso che v'è in essa, la spiritualità, è indissolubilmente congiunta essa stessa coll'esteso); Dio è l'essere infinitamente razionale, e degli esseri prodotti la massima parte son destituiti di ragione, e gli enti razionali, che son la minima parte, non solo han ragione finita, che è l'opposto dell'infinita ragione divina, ma accoppiano e manifestano nella loro stessa ragione l'irragionevolezza; Dio è l'essere infinitamente buono, e nell'opera da lui prodotta, se si pon mente alla parte massima di essa, agli esseri corporei inintelligenti, v'è totale assenza di bontà, e se si pon mente alla parte minima, agli esseri intelligenti, il bene è limitato ed è congiunto al male; Dio è la sostanza o l'essere sostanziale senza accidenti, e l'opera prodotta è l'essere sostanziale con accidenti; Dio è l'essere onnipotente, e l'opera prodotta è l'essere di limitata potenza, e sovente sì limitata che la potenza rasenta la vera impotenza; Dio è di natura assoluta, e la sua opera è relativa; Dio è necessario, e la sua opera è contingente; Dio è immateriale e la cosa prodotta è materia, comunque abbia prodotto anche spirito; il Producente è fuori del tempo ed è imperituro, e l'opera prodotta è temporanea e caduca; il Producente è causa infinita, e l'opera prodotta

o l'effetto è soltanto finito (1); l'essere producente è essenziale ed immutabile, e l'opera prodotta non è che fenomenica e mutabile; l'essere creante è perfetto, e l'opera creata è imperfetta; e via dicendo. E questo via dicendo è ben lungo, perchè potremmo così continuare per tutta la serie de' contrari. Sicchè dunque *Dio, colla creazione, fa proprio e sempre l'opposto di quel che è, e prescriverebbe la sua natura.* Ora, come è assurdo che l'Essere operi contrariamente alla propria natura, così è irrefragabilmente assurda la creazione che lo fa operare in tal guisa. Il perchè, la creazione con la corrispondente dottrina che la propugna, non solo non onora nè glorifica l'Essere divino, ma, al contrario, lo ingiuria e persin distrugge. Se dobbiamo esprimere il nostro apprezzamento con una frase ricisa, che, se è un po' inusata, non è però men vera, ella è questa: La creazione è la negazione di Dio.

Questo è il giudizio complessivo. Vogliamo ora illustrarlo e rifermarlo coll'entrare in alcune particolarità essenziali e caratteristiche della dottrina istessa, nelle quali emergerà come specifica quella assurdità che or ora abbiamo additata come generica. Tralasciamo di parlare, almen di proposito (giacchè di passaggio e all'occasione qua e là pur ci avverrà di toccarne), di alcune delle particolarità più note, come son quelle della Prescienza, della Predestinazione e della Provvidenza divina,

(1) È specialmente quello che non voleva e non poteva entrare nella mente grande e profonda del nostro Bruno, il cui dialogo *De la causa, principio et uno*, poggia tutto sul vero ed irrefragabile principio, che la causa infinita non può produrre che un effetto corrispondente ad essa, cioè parimenti infinito.

perchè tutti sanno come elle mal si accordino coll'umana libertà, col male nel mondo, ecc., e come, appunto per questo, abbian formato oggetto delle più strepitose ed aspre dispute nel corso de' secoli. Ricorderemo invece altre, che, benchè state anch'elle oggetto di discussioni non poche, pur nondimeno non han menato sì gran romore come le prime; e cominceremo da quella da cui trae origine l'istessa creazione, cioè il fine di questa.

Se Dio ha creato il mondo, ha pur dovuto avere un fine, chè l'essere assolutamente razionale non potrebbe agire senza di esso: e il Teismo, in fatto, lo riconosce, lo scruta e lo assegna. Abbiamo già visto nell'esposizione de' principî teistici come questo fine, variamente designato, si fa consistere da taluno nella comunicazione della bontà divina alle creature, da tal altro nella gloria divina, da tal altro in entrambe, da tal altro nella produzion delle cose in servigio e vantaggio dell'uomo, e simili.

Son questi fini sufficienti a spiegare l'assoluta razionalità e la conseguente assoluta decisione di Dio a creare il mondo? Non pare, anzi, esplicitamente detto, essi sono assolutamente insufficienti, insufficienti almeno per la filosofia. Diciamo insufficienti per la filosofia, perchè il Teismo filosofico in questo punto non ha fatto altro che riprodurre tali quali gli stessi fini allegati dal Teismo religioso (1), confermandoli tutt'al più con qualche argo-

---

(1) Alleghiamo volentieri anche qui un altro luogo del più volte nominato Dr. Klee, dal qual luogo il lettore vedrà appunto che gli allegati fini messi innanzi da' Padri e da' Dottori, da una parte, son quegli stessi che ricorrono già nelle sacre carte, dall'altra, che più o meno essi si riducono a quelli o consimili da noi riferiti. « Seguendo i dettami (così il Klee) della Scrittura, siccome scopo

mento. Ma il campo religioso e il campo scientifico, come avremo altre volte a rilevare, sono due campi immensamente diversi, e ciocchè può essere sufficiente, anzi sufficientissimo, per la religione, come nel caso presente, non è per ciò del pari sufficiente per la filosofia. Quella non ricerca e non deve ricercare le *ragioni* intime ed ultime delle cose, perchè per suo proprio carattere si muove nell'orbita della *credenza:* questa, al contrario, consiste tutta ed unicamente nel ricercare, e *colla sola ragione,* le predette ultime ragioni delle cose, non ammettendole per tali, se non quando esse sono razionalmente sufficienti. Son ora di tale natura i fini assegnati

---

della creazione del mondo, si adducono la gloria di Dio, l'espressione de' suoi attributi e la manifestazione della sua maestà » (*Rom.* I, 20. *Act.* XIV, 16. *Heb.* II. *Apoc.* IV. *Ps.* XIX, 2. VIII, CIV, CXIX, 16. *Jes.* XLV, 18): veggasi per esempio san Clemente romano (*I Cor.* n. XXIII), Atenagora (*Res. Mort.*, c. XII), Teofilo di Antiochia (*Autolyc.* I, 4), Tertulliano (De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suae. *Apol.*, c. XVII), Vittorino di Petavia (De fabric. mundi fragm. in *Routh. Reliq. sacr.* III, 235), Sant'Atanasio (*Ari. Or.*, II, n. 81), sant'Agostino (*Lib. Arb.*, III, 11, n. 32), san Girolamo (*Hier. in Eph.*, I, 14): e quel ch'essi dicono si conferma assai bene con quanto è detto da altra parte, cioè che tutte le cose materiali sono per l'uomo. Infatti, gli Apologisti in ispecie, opponendosi al gentilesimo, che tendeva a deificare la natura, facevano osservare, che lungi noi dal dover servire agli astri ed agli elementi, essi piuttosto erano stati creati pel nostro servizio. Ai tempi moderni si appartiene la massima che lo scopo finale della creazione del mondo sia da cercarsi nell'uomo e nel suo benessere possibilmente maggiore; la qual massima si è radicata in modo speciale nell'egoismo teorico e pratico sistematizzato da Kant; senza omettere ch'ella fu sostenuta da altri teologi, abbenchè indipendenti dalle idee di Kant, come per esempio da Statler, che la difese con gran calore, e ne fece la base della sua etica ». *Storia de' dogmi,* vol. I, pag. 178.

dal Teismo filosofico alla creazione? ripetiamo di no, e le ragioni sono le seguenti.

Prima d'ogni altro osserviamo per *tutti* i fini anzidetti che, perchè essi fossero possibili sì per la concezione che per la esecuzione, si richiede come *conditio sine qua non* che l'Essere assoluto sia personale. Della personalità dell'Essere assoluto, e sì dal punto di vista filosofico che da quello religioso, sarà toccato in prosieguo; e quando il lettore avrà visto ciocchè si dirà di essa, potrà da sè medesimo trarre anche da tal parte la conseguenza che ne discende rispetto ad essi. Ma ora consideriamo la cosa anche indipendentemente da ciò; e cominciando dal fine della comunicazione della bontà divina ad altri esseri, che ci pare ancora il migliore, diciamo che esso ha tutta l'aria, anzi tutta la natura di un fine tolto a prestanza dalle relazioni umane. Sono gli esseri razionali finiti che comunicano sè stessi ad altri. Ma, se ciò è razionale in questi, non lo è perciò parimenti nell'essere assoluto. Di fatto, qual è la ragione, per cui gli esseri finiti si espandono ad altri esseri nel pensare ed operare? perchè da soli son manchevoli, insufficienti; e per integrare il proprio stato od essere difettivo, sono dalla loro stessa natura indotti all'espansione e comunicazione di sè ad altri esseri. Ma nell'Essere assoluto non è pensabile nè ammissibile un tale stato di cose. Il Teismo, di fatto, lo pensa come assoluta sufficienza, e però come tale che, da una parte, è la pienezza dell'essere, dall'altra la pienezza e perfezione degli attributi che costituiscono l'essere stesso. Qual bisogno dunque, qual fine può esservi nell'essere assolutamente sufficiente per uscire dalla propria sufficienza, specialmente poi quando l'essere, cui deve

comunicarsi, è l'essere insufficiente? Il dire che la ragione di ciò è che l'Essere assoluto, come infinitamente buono, stima bene di comunicar la sua bontà ad altri esseri, apre l'adito a una difficoltà insuperabile. Giacchè la bontà nell'Essere assoluto non si potrebbe, e, certo, non si dovrebbe in alcuna guisa intenderla nel senso dei moti affettivi, e come dire che esso per bontà fa altri partecipi di ciocchè è buono; per la ragione che i moti affettivi son proprî unicamente dell'essere razionale finito, del quale può dirsi, e anche realmente si dice, che per bontà d'animo fa questo e fa quell'altro. Tali stati affettivi sono inferiori all'assolutezza dell'essere infinito.

Quando il teista concepisce Dio ed i suoi fini in sì fatto modo, ei concepisce l'essere divino in quel modo che è detto da Amedeo Fichte, cioè lo concepisce col *cuore*, e gli chiede amicizia, compassione e comunicazione di bontà, mentre che il pensiere speculativo deve fin dal bel primo dichiarare irrazionale ogni concezione antropomorfistica dell'Essere assoluto, che è, al contrario, immutabile e al di sopra d'ogni passione (1). Diciamo dunque

---

(1) « Par che sia un generale bisogno dell'uomo quello di cercare nel suo Dio certe qualità, che la speculazione filosofica fin dal primo passo dee negargli. Questa gli mostrerà Dio come un essere immutabile ed incapace di qualsiasi passione, e il cuor dell'uomo ne vuol uno che sia accessibile alla preghiera e che senta la pietà e l'amicizia. Questa glielo mostra come un essere che non è in contatto con lui e con qualsivoglia essere finito, e quello (il cuore) vuole un Dio cui esso possa comunicarsi e con cui possa reciprocamente modificarsi ». J. G. FICHTE, *Aphorismen über Deismus* (Fragment aus dem Jahre 1790), Werke Bd. V, pag. 3. In questo luogo di Fichte è espressa la differenza tra la concezione religiosa e la concezione filosofica del principio divino; la prima v'introduce l'elemento *affettivo*, la seconda unicamente l'elemento *pensivo*.

che è perfettamente inadequato al pensiere filosofico di pensare ed ammettere in Dio sia atti e moti affettivi, sia fini che si fondano su di essi. Tutt'al più potrebbe dirsi che Dio, intellettualmente pensandolo, non già sentendolo, il bene di tal comunicazione, se lo proponga a fine ed attui colla creazione il fine istesso. Ma dicevamo che qui si dà in uno scoglio pericoloso pel Teismo, che è questo. Se Dio pensa il bene, può egli ometterne la effettuazione? e sopratutto, può egli omettere la effettuazione di quel bene, nel quale consiste, se non tutta, certo quasi tutta l'opera sua, vale a dire la creazione? Il Teismo risponde sì, ma la ragione risponde no; giacchè non è bontà perfetta quella che omette l'attuazione del bene. La perfezione della bontà non può consistere nel soltanto pensare il bene, ma nel compierlo: la vera *bonitas*, per adoperare l'espressione di Raimondo Lullo, è quella che *bonitat*. Ed è per questo che, colla debita distanza ed applicando il pensiere agli esseri finiti, comunemente e proverbialmente si dice che di buone volontà è pieno l'inferno. La volontà che può attuare o non attuare il bene non è la volontà infinita, ma la finita: che altrimenti in che potrebbe consistere la distinzione tra le due? E si pensi che persin di una volontà finita che non attui

---

Quel che poi dice Fichte, che la speculazione, ossia il pensiero filosofico pensi Dio siccome un essere che non ha alcun punto di contatto col finito, non è a prendere nel senso che egli neghi ogni contatto fra il finito e l'infinito, giacchè notoriamente, il suo pensiere e la sua posizion filosofica son quelli dell'unità dei principî contrari, e quindi anche del finito e dell'infinito, ma piuttosto nel senso che il principio divino, siccome immutabile ed impassibile, non possa nè debba esser pensato coi caratteri della mutabilità e passibilità che son proprii del finito.

il bene, anche non condannandola in tutto e per tutto, non diremmo mai che è volontà buona, compiuta e meritoria. In una parola, nell'Essere assoluto il pensiero del bene non può essere scongiungibile dall'atto, dalla realizzazione del medesimo. Dio in tal caso non sarebbe più libero di creare o non creare, ma dovrebbe creare; il che è perfettamente contrario alla libertà divina propugnata dal Teismo. Ma di ciò più particolarmente in seguito.

Ma non sono queste le sole ragioni, per cui il voluto fine della comunicazione della bontà divina non è sostenibile: ve ne sono altre e più gravi. Di fatto, quando il Teismo propugna quel fine, lo pensa e determina in un modo che lo rende più insostenibile ancora: dicendo cioè, che Dio comunica ai finiti (che perciò crea) la sua bontà, affinchè questa sia rappresentata da' finiti stessi (come è stato detto nell'esposizione de' principî teistici). Ora, come possono rappresentar questi adequatamente la bontà divina? le creature corporee certamente no, perchè non la intendono neppure; l'uomo, che in parte la intende e in parte non la intende (lo dice il Teismo istesso), come essere finito, e, per giunta, qual mistura di bene e di male, non può certo neppur egli rappresentarla adequatamente. In tal caso non solo è insufficiente il predetto fine per il primo rispetto indicato, ma anche per questo secondo. Perchè dovrebbe Dio, che è la bontà infinita, sufficiente, farsi rappresentare finitamente e insufficientemente, anzi abbastanza malamente dagli esseri finiti? Dobbiamo dir di più? il Teismo colla concezione dell'assoluta sufficienza e perfezione, se vuol essere conseguente, non deve propugnare la creazione, ma dichiararla irrazionale esso stesso ed avversarla. Giacchè, di fatto, al modo come esso

concepisce l'essere creante e l'essere creato, Dio colla creazione non migliora, ma peggiora le condizioni dell'essere in genere. Se con Dio abbiam l'essere nella sua assoluta sufficienza e perfezione, perchè uscire dalle condizioni della perfezione e pienezza dell'essere, per produrre colla creazione uno stato di cose in cui all'assoluta sufficienza e perfezione subentra uno stato di insufficienza ed imperfezione? Ed allora non è la creazione, nel senso più vero della parola, una *melioratio in deterius?* Nè si dica che la condizion dell'essere non è peggiorata, per la ragione che la creazione è ad *extra* e non ad *intra*, e che per conseguenza l'Essere assoluto divino non viene in guisa alcuna nè sminuito, nè tocco dall'insufficienza dell'essere creato. Questa ragione non vale; perchè, si vuole o non si vuole, colla creazione, nella realtà delle cose, sorgono altri e novelli esseri, i quali nella universale realtà, calcolata la creante e la creata, qualche cosa pur saranno: e questa qualche cosa non aggiunge, ma toglie, non migliora, ma peggiora; giacchè prima la deficienza dell'essere non v'era, e dopo vi è. Del resto, si vedrà fra poco a quali immense contraddizioni si va incontro, quando considereremo l'essere già creato rispetto al creante. Sicchè dunque, ci pare che si possa a buon diritto conchiudere che la creazione è una *melioratio in deterius*. Come non è supponibile che l'Essere assoluto agisca pel peggio e non pel meglio, così non solo non è a dire che vi sia una finalità razionale nella creazione, ma che, al contrario, sarebbe irrazionalissimo da parte di Dio il creare. Il succo della cosa è questo: Creare è peggiorare le condizioni dell'essere, giacchè, mentre prima del creare non esiste che l'essere sufficiente, compiuto, perfetto, col creare

sorge l'essere insufficiente, difettivo, imperfetto, sorge l'essere malo, il demonio, sorge l'uomo in parte buono e in parte malo, e via dicendo. Dopo queste considerazioni ci pare di poter giustamente concludere che il Teismo, lungi dall'aver buone ragioni per propugnare la creazione, ne avrebbe delle ottime per avversarla: e se non lo fa, ciò proviene dal perchè non tira le giuste conseguenze che discendono dal modo come esso concepisce la natura divina. La sua concezion della natura divina — l'Ente sufficiente e perfetto prima del mondo e indipendentemente dal mondo — è tale che a fil di logica non discende l'affermazione della creazione, ma la negazione della medesima. Ciò sarà, del resto, confermato nel modo più evidente da quel che diremo in prosieguo.

Il fine esaminato, l'abbiam già detto noi stessi, è il migliore di quelli allegati dal Teismo. Se pel migliore le cose stanno così, come potranno elle stare pe' peggiori di esso? la risposta è chiara, staranno peggio. Uno di questi altri è la gloria divina: ebbene esso è assai meno razionale dell'antecedente. Innanzi tutto, la gloria è di bel nuovo anch'essa un principio proprio dell'essere finito, e perfettamente inadequato all'essere infinito. Un essere *infinito* glorioso, sia nel senso che si glorifichi da sè, sia nel senso che sia glorificato da altri, ripugna intieramente alla ragione (1), giacchè la gloria suppone relazioni di affettività, di compiacenza, di dovuta ricompensa al merito

(1) Uno dei nostri teisti che più accentua questo fine è il Rosmini, il quale dice che « il fine dell'universo si è, che le creature intelligenti conoscano ed esaltino la sapienza e bontà divina, il che costituisce la divina gloria ». *Teodicea*, Milano 1845, p. 444.

(è noto come nel Teismo si accentui spesso la compiacenza divina nella gloria a lui giustamente dovuta e retribuita), e cose simili, le quali son relazioni e condizioni interamente umane e per conseguenza incompatibili coll'assoluta e immutabile ragion delle cose, che è al di sopra di sì fatti rapporti.

Ma non è tutto. Anche per la gloria si fanno valevoli quelle stesse ragioni che militavano contro il fine della comunicazione della divina bontà. Di fatto, la gloria deve rifulgere per mezzo delle cose create, sieno corporee, sieno incorporee, sien razionali, sieno irrazionali. Ma come è mai possibile che enti finiti, caduchi, e negli ordini superiori della creazione, cioè nell'uomo, talvolta persin capaci di cose ingloriose e malvage, sieno l'adequata espressione della gloria dell'essere infinito ed imperituro?

Se poi si consideri l'altro fine allegato, che cioè Dio abbia avuto a fine della creazione l'uomo, in cui servigio abbia create le cose, è a dire che esso è ancor meno razionale degli antecedenti, quando l'uomo è considerato, qual lo considera il Teismo. Di fatto, tutti vorranno convenire che il fine che può proporsi l'essere divino deve essere adequato alla sua natura infinita: il che vuol dire che dev'essere un fine infinito. Ora, il Teismo considera l'uomo siccome un essere finito: e in tal caso è egli possibile che l'infinito si proponga a fine il finito? può un essere finito esser fine adequato all'essere infinito? Nel Teismo stesso ciò dee suonare non soltanto irrazionalità, ma mostruosità. I fini allegati son dunque insufficienti, anzi son persino perfettamente contrarî alla creazione. Si vorranno addurre altri fini? Si adducan pure quali e quant'altri si vogliano, essi saran tutti egualmente insuf-

ficienti, quando sieno escogitati nell'istesso genere e concepiti sull'istesso stampo degli antecedenti, cioè tali che escludano qualsiasi *bisogno* o *necessità* in Dio, da una parte, di uscir da sè, dall'altra, di cercare e trovare nell'essere creato una integrazione del proprio essere. Ora, notoriamente, il Teismo esclude l'uno e l'altro caso, e però gli è assolutamente impossibile di assegnare un fine razionale per la creazione.

A mostrare ulteriormente sì fatta impossibilità, piglieremo in considerazione alcuni altri lati della finalità divina pure attribuiti a Dio per la creazione: lati, che, se, da una parte, son consimili agli antecedenti, dall'altra, mirano a distinguersene, facendo risaltare nella finalità piuttosto Dio stesso, che il mondo. Per esempio, si è pensato già nella Chiesa antica, poniamo, da Lattanzio, che il fine di Dio nel creare il mondo non fosse il mondo per sè medesimo, ma neppure direttamente Dio stesso, potendo Dio essere senza mondo: Dio avrebbe creato il mondo per gli esseri viventi in genere, questi poi specialmente per l'uomo, e finalmente l'uomo per Dio stesso: l'uomo per Dio, affinchè questi avesse un essere che lo conoscesse e venerasse (1). Nello stesso ordine di idee si

(1) È da Davide Strauss che rileviamo il luogo di Lattanzio da lui riferito, loc. cit., I, pag. 630. Il luogo è questo: *Instit. div.*, VII, 4: « Mundus — a Deo factus est non utique propter ipsum mundum; — sed ne illud quidem dici potest, quod Deus propter seipsum fecerit mundum, quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea, et iis omnibus, quae in eo sunt, quaeque generantur, Deus ipse non utitur. Apparet ergo animantium causa mundum esse constructum, quoniam rebus iis, quibus constat, animantes fruuntur. — Rursum coeteras animantes hominis causa esse fictas, ex eo clarum est, quod homini serviunt, et tutelae ejus atque usibus datae

muovono quei teisti moderni, sieno filosofi, sieno teologi, i quali, come, per esempio, il Quenstedt, pongono come scopo finale della creazione la gloria di Dio, che in fondo è come dire siccome scopo finale Dio stesso, e siccome scopo intermedio l'uomo (1).

Ora, nel pensiere di Lattanzio, che pur avviene di sentire e leggere sì spesso presso altri teisti, vi è della gran contraddizione e della non meno grande inconseguenza. Da una parte, si dice che Dio non crea il mondo per il mondo, ma poi si soggiunge che lo crea per gli esseri viventi, i quali poi, in sostanza, son mondo anch'essi, siccome quelli che ne fan parte: sicchè si comincia per dire che Dio non crea il mondo per il mondo, ma poi si finisce per dire che lo crea pel mondo. D'altra parte, si dice che Dio non crea il mondo per Dio stesso, che non ne ha bisogno, ma per l'uomo, però quest'ultimo non per l'uomo stesso, ma per Dio. Sicchè anche qui si comincia per dire che Dio non crea il mondo per Dio, ma poi si finisce per dire che in sostanza lo crea per Dio, che n'è l'ultimo scopo. Ora, se Dio crea il mondo per il

---

sunt; quoniam — non sentiunt rationem mundi sicut homo. — 5: Sicut ergo mundum non propter se Deus fecit, quia commodis ejus non indiget, sed propter hominem, qui eo utitur: ita ipsum hominem propter se. Quae utilitas Deo (*più tardi:* beato et nulla re indigenti) in homine, inquit Epicurus, ut cum propter se faceret? Scilicet ut esset, qui opera ejus intelligeret, qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi, et sensu admirari et voce proloqui posset. Quorum omnium summa haec est, ut Deum colat ». —

(1) Il Quenstedt si esprime a tal proposito dicendo: « Finis creationis ultimus est Dei gloria. — Finis intermedius est hominum utilitas. Omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum ». Presso Strauss, loc. cit., pag. 631.

mondo, e propriamente per l'uomo, le nostre osservazioni sarebbero quelle stesse che abbiam già fatte innanzi, che cioè, se Dio è l'ente infinito, e non può proporsi uno scopo che non sia parimenti infinito, ne consegue essere impossibile che questo scopo sia il mondo, sia come materiale e inintelligente, sia come spirituale e intelligente, essendo il mondo sempre finito in ambo i casi. Se poi Dio crea il mondo per Dio, allora si darà e romperà in iscogli non men gravi, come mostreremo tosto in quel che diremo di S. Anselmo, pure a proposito della divina finalità. Se non che, prima di dire di questa, vogliamo volentieri rilevare un altro punto importantissimo, che si contiene nella finalità, quale è concepita ed espressa da Lattanzio.

Questo Padre, nel dire che Dio, creando il mondo per l'uomo, ha poi creato questo per Dio stesso, ne aggiunge la ragione dicendo (e questa ragione la si è poi ripetuta da tanti teisti), che Dio ha fatto questo, perchè avesse un essere che lo conoscesse e venerasse. Il fine, che Dio abbia creato l'uomo per farsi venerare, rientra nel medesimo principio di quello della gloria divina, e ciocchè abbiamo osservato per questo vale anche per quello. Però è degna di considerazione l'altra ragione addotta, che Dio cioè abbia creato l'uomo perchè intendesse Lui e le opere di Lui. Questa ragione sarebbe profonda e vera, quando potesse essere intesa in un senso (simbolico) che è respinto dallo schietto e rigido Teismo: nel senso cioè che la creazione non fosse la produzion delle cose *ex nihilo* (creazione *ad extra*), ma estrinsecazione (*ad intra*) dell'essere divino. La quale estrinsecazione avverrebbe, perchè l'essere ed il pensiere dell'essere assoluto, soltanto

virtuali, impliciti ed astratti prima dell'estrinsecazione, si facessero attuali, espliciti e veramente reali coll'estrinsecazione istessa. Ma quando la cosa non è intesa così, il fine della conoscibilità di Dio diviene nel Teismo, da una parte, perfettamente inesplicabile, dall'altra, perfettamente ineffettuabile. Di fatto, se c'è già la conoscenza assoluta (l'onniscienza) che è Dio stesso, a che proporsi un altro conoscere, il quale poi, per giunta, nell'essere conoscente da creare non è che un conoscere relativo? La inadequatezza, insomma, è in ciò, che Dio è conoscere assoluto, ed il conoscere che si propone a fine colla creazione è, contrariamente al primo, un conoscere relativo. Ma, come dicevamo, non si tratta neppur soltanto di inadequatezza e contraddittorietà, ma si tratta addirittura di ineffettuabilità. Giacchè i teisti tutti sanno come una delle massime fondamentali della lor dottrina è la limitatezza dell'intelligenza umana, e l'incapacità di questa d'intendere Dio. Sicchè, in sostanza, il predetto fine si ridurrebbe a questo, che Dio si sarebbe proposto a fine di creare l'uomo, affinchè lo conoscesse, e poi lo avrebbe creato in guisa che non possa conoscerlo. Attribuire a Dio sì fatti fini, e, peggio ancora, sì fatto modo di eseguirli è, da una parte, snaturare ed ingiuriare l'Essere divino, dall'altra un mostrare fino all'evidenza l'impossibilità in cui è il Teismo di assegnare un fine che fosse compatibile colla natura divina, qual esso stesso la concepisce. La ragion di tutto ciò è puramente e semplicemente questa, che al modo come il Teismo concepisce la natura divina, la creazione è irrazionale ed impossibile. Nè si dica che, se l'uomo non può conoscer Dio in questa vita, lo conoscerà nell'altra; giacchè, primamente bisogna *dimostrare*

non solo l'esistenza, ma anche il modo di quest'altra vita, e questa *dimostrazione* (la sola di cui si tratti nella *scienza*, giacchè la credenza è al posto suo nella religione, ma non nella scienza) il Teismo non l'ha ancor fatta: secondamente, con tale asserzione, o meglio supposizione, la quistione non è punto risolta, ma soltanto elusa e spostata. Giacchè, quando si tratta di creazione e del fine della medesima, non è parola e quistione della vita futura, ma di questa, o, almeno, specialmente di questa. Quando Dio, nella creazion dell'uomo, avesse avuto a fine di farsi conoscere dal medesimo, ed intanto prevedeva che in questa vita non era possibile l'attuazion di questo scopo, allora non avrebbe avuto bisogno di adoperare un mezzo che non conduceva al fine, ma avrebbe addirittura creato l'uomo in guisa che non vi sarebbe stata questa vita (vita in cui è ignoto o mal noto Dio stesso, vita imperfetta, piena d'affanni e di aspirazioni incompiute, vita in cui, se c'è un po' di bene, come si dice dagli stessi teisti, c'è altrettanto ed anzi più di male, in una parola, vita che è valle di lacrime), ma vi sarebbe stata soltanto la seconda. In breve, il fine discorso della conoscenza di Dio è non meno inadequato alla natura divina e non meno irrazionale di tutti gli antecedenti, quando Dio e l'uomo, non che le lor rispettive nature di conoscenza, son tali quali li pensa il Teismo.

Ma veniamo alla indicazione e considerazione di quell'altro modo di finalità, secondo il quale Dio nella creazione non si proporrebbe a fine nè il mondo, nè altro checchessia, ma soltanto sè stesso. Anche questo è un modo di designare la finalità divina, e uno fra i teisti che la designa così è S. Anselmo. Dio, secondo questo

grande Dottore, avrebbe creato appunto non per altro che per sè stesso e per sè solo; e quel che ha fatto (creato), l'avrebbe fatto, ripetendolo, dicendolo nella propria locuzione, o, come anche si direbbe, nel proprio verbo interiore. La quale locuzione poi (ciò che è importantissimo) non è altro che Dio stesso, appellato da S. Anselmo somma sostanza, o somma essenza. Favorisca il lettore di leggere attentamente a piè di pagina le parole dello scrittore (1).

Questo modo di concepir la finalità ha tutta l'apparenza della plausibilità e persin della razionalità: giacchè, da una parte, si tien ferma la libertà divina, dall'altra si legittima la creazione, e la si legittima in guisa che la finalità e ragion di essere di essa non cade in essa stessa, ma in Dio. Se la finalità e ragion di essere cadesse nel creato, allora sarebbe in pericolo la libertà divina, allora il mondo, avendo ragion di essere, non sarebbe più contingente, e via dicendo. Insomma, colla finalità quale la designa S. Anselmo, pare tutto congruente ed accomodato. Dobbiam dirla francamente? Nella finalità del Santo di Aosta le difficoltà e le conseguenti contraddizioni non solo non son minori, ma son forse maggiori

(1) « Ma conciossiachè per l'insegnamento della ragione sia parimenti certo che tutto ciò che ha fatto la somma sostanza (cioè Dio) non per altro l'ha fatto che per sè stessa; e tutto ciò che ha fatto l'ha fatto per sua intima locuzione (facit autem omnia quae facit per suam intimam loquutionem); o dicendo le cose ad una ad una con altrettante parole, o piuttosto tutte insieme dicendole con un sol verbo (sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo omnia simul dicendo): che può sembrare più necessario che tal locuzione della somma essenza, altro non sia che la somma essenza? »..... « Consta adunque che per la somma essenza sia stato fatto tutto ciò che non è il medesimo di essa »..... « Nulla è stato fatto se non per la creatrice presente essenza ». *Monolog.*, c. 12 e 13.

di quelle additate nelle altre guise di finalità : e per giunta la concezion di S. Anselmo riesce proprio all'affermazione di ciocchè con essa si vuol negato. Ciocchè si vuol negato è che Dio, creando, soggiaccia a qualsiasi costrizione e necessità, sia esteriore sia interiore, che nei suoi fini non entri punto un *altro* (che sarebbe il creato), ma Egli solo. Ebbene, si veda come l'intento di S. Anselmo riman deluso e riesce direttamente al rovescio di quello cui mira.

Sia pure che Dio crei non per altro che per sè stesso: ma il certo ed il risultato della cosa è che Dio, creando, se vuole conservar la natura che gli attribuisce il Teismo, deve creare in guisa che sorge necessariamente proprio quell'altro che si vuole evitato ed escluso dal fine della creazione. Di fatto, la creazione teistica è *ad extra;* se è così, Dio, pur avendo nella creazione ad oggetto sè medesimo, si vede sorgere di necessità incontro un altro, ossia appunto il creato che è un altro rispetto a Dio. E si noti che Dio quest'altro non lo può assolutamente evitare, se vuol creare e *ad extra:* lo può evitare soltanto non creando: cioè lo può evitare soltanto non attuando il fine. S. Anselmo ha detto e creduto che l'altro non entrasse ne' fini della creazione, ma la dialettica della cosa è più stringente e più forte del pensiere del Santo, e conduce Dio stesso inevitabilmente all'*altro* di Sè, cioè al Mondo. (La dialettica della creazione conduce così il Teismo a quell'istessa posizione in cui la dialettica hegeliana conduce l'*Idea* hegeliana, alla *Natura,* che è appunto l'*altro* dell'Idea: *das Anderssein der Idee,* ovvero, *die Idee in ihrem Anderssein*). L'altro dunque, ossia il Mondo, è assolutamente inevitabile per Dio, se Dio dee

attuare il fine: nel qual caso la creazion del mondo non è neppur più libera, ma necessaria: altra conseguenza che pur voleva evitata il sommo Dottore di Aosta.

Ma non basta: la cosa è persin più grave per un altro rispetto. S. Anselmo dice anche, che tutto quel che la somma essenza ha fatto l'ha fatto per la sua intima locuzione, e persin ripetendo nel verbo interno ad una ad una o tutte insieme le cose fatte. E soggiunge ivi stesso che nulla « può sembrare più necessario che tal locuzione della somma essenza..... sia la somma essenza » istessa. Or bene, che vuol dir ciò? se non facciamo errore, vuol dire che l'interna locuzione consistente nella ripetizione (mentale) interiore delle cose fatte è l'istessa somma essenza: ossia vuole, in altri termini, dire che la somma essenza è così costituita che debba ripetere nel suo verbo interiore *idealmente* ciocchè deve *realmente* creare. Che cosa è il verbo interiore divino? è il pensiero divino. Ora, se, da una parte, il pensiero divino è così fatto che esso per sua propria ed essenzial natura deve pensare e mentalmente ripetere ciocchè fa, e se, dall'altra, ciocchè fa è il creare, ne segue irrepugnabilmente che il pensar la creazione (le cose creande) e l'effettuarla (crear realmente le cose) fa parte integrale della natura divina, costituisce anzi la stessa divina essenza. S. Anselmo non pensava che il suo pensiero menava a ciò, ma pur la cosa è realmente così. Si giunge dunque a ciò, che il creare e per conseguenza la creazione fa *parte integrale* dell'essenza divina: se fa parte integrale, vuol dire che ella è *integrativa*, compitiva dell'essenza divina, la quale senza di essa sarebbe *difettiva*. Le conseguenze del pensiero di S. Anselmo noi non ce le inventiamo, ma escono

diritte dal medesimo: e il Teismo non solo non può accoglierle, ma dal suo punto di vista deve dichiararle addirittura mostruose.

Ma sarebbe la cosa forse diversa, quando si ammettesse che il fine della creazione sarebbe Dio stesso, senza però seguire il pensiere ed il ragionamento di S. Anselmo? no, non sarebbe diversa, ma perfettissimamente la stessa. Giacchè anche che il fine della creazione sia Dio *sic et simpliciter*, riman pur sempre fermo che Dio non effettua questo fine che *nella* creazione, *colla* creazione, e *per mezzo* della creazione: ossia, Dio deve passar per forza *per* la creazione, se vuole effettuare il proprio fine. Ed allora la creazione è di bel nuovo *ed in ogni caso* un elemento *necessario, indispensabile* a Dio, se deve attuare il fine che si propone colla medesima. È una illusione quella di credere di evitare le conseguenze provenienti dall'introdurre nel fine della creazione l'elemento mondano, coll'eliminar del tutto questo elemento istesso, e dire puramente e semplicemente che il fine della creazione è Dio stesso, od altrimenti detto, che il fine che Dio si propone nella creazione è sè stesso. Nel fare questa eliminazione, non si pensa però che la creazione non è stata veramente eliminata, ma che, se non vi è stata introdotta *direttamente*, vi è stata introdotta *indirettamente*, e se non vi entra proprio come fine, vi entra almeno come mezzo. La s'introduca e faccia entrar come si vuole, una cosa è sicura, ed è che, se ciocchè è in quistione è il fine *della* creazione, si vuole o non si vuole, questa (e però il creato) c'entra e c'entrerà in eterno. Solo in un caso la creazione non entrerebbe nel fine divino, quando questo si effettuasse, non per mezzo

della creazione e nella creazione, ma altrimenti e in altro: il qual caso è fuori quistione. La creazione dunque *entra assolutamente* nel fine che Dio si propone in essa, *anche quando questo fine sia puramente e semplicemente Dio stesso.*

Ciò posto, oltre alla già indicata *inevitabile* conseguenza, che cioè la creazione entra come un elemento *necessario* e *integrativo* nella effettuazione del fine divino, presenteremo la cosa sotto di un ultimo aspetto, il quale, per essere *generico,* vale per tutti gli altri singoli e particolari aspetti, sotto cui potesse presentarsi la quistione. Si dice e si dica pure: Dio nella creazione ha a fine sè stesso. Sta bene. In questa proposizione e nel corrispondente contenuto abbiamo due termini, Dio e la creazione: dir creazione è dire (per l'inevitabile effetto di essa) creato: dir creato è dir mondo: semplifichiamo e ad un tempo determiniamo più precisamente i termini, e diciamo Dio e Mondo. Il Teismo dice che Dio è Essere sopramondano, o, che vale lo stesso, *sopranaturale;* e che, d'altra parte, il mondo è l'essere *naturale.* Il Teismo deve insiememente dire e concedere un'altra cosa, e cioè che il fine dell'essere sopranaturale, per essere un fine corrispondente alla propria natura, dev'essere un fine sopranaturale. Ridotta la cosa e la relazione in questi termini, noi facciamo due dimande, alle quali preghiamo il lettore di fare seria attenzione. La prima è: *Perchè l'essere sopranaturale, ossia Dio, effettua il proprio fine nell'essere naturale e per mezzo del medesimo,* proprio dunque in quell'essere e per quell'essere che pel Teismo è l'opposto, e per alcuni nostri teisti, poniamo Rosmini e Gioberti, persino il contraddittorio del primo? La seconda

è questa: Una volta che Dio è considerato come l'essere *soltanto* sopranaturale, e ad un tempo come infinitamente superiore al mondo, ed il mondo è considerato come l'essere *soltanto* naturale ed infinitamente inferiore a Dio, può l'essere naturale ed *infinitamente inferiore* essere *mezzo adequato* all'attuazione di un fine sopranaturale ed *infinitamente superiore?* Questa seconda dimanda può esser brevemente espressa anche così: Può un fine infinitamente superiore, il fine divino, essere adequatamente attuato con un mezzo infinitamente inferiore, il mezzo mondano?

Noi da noi ci sentiamo incapaci di rispondere in guisa da rimuovere le taglienti ed insormontabili difficoltà, anzi addirittura contraddizioni che sorgono da' predetti quesiti rispetto alla dottrina teistica in genere ed alla finalità divina in ispecie. Saremmo molto lieti e molto riconoscenti, se qualcuno volesse illuminarci in proposito e rimuovere lui le contraddizioni che non sappiamo rimuovere noi. Nella possibilità che vi sia chi voglia chiarirci, prevediamo che si possa dare alla quistione un aspetto che la divertirebbe da ciocchè ella realmente è, e che, invece di semplificarla e risolverla, la complicherebbe ancora più, e la risolverebbe ancor meno. Prevediamo, cioè, che si possa dirci: Guardate, nel mondo non abbiam soltanto natura e naturalità, ma abbiamo anche spiritualità, abbiamo gli angeli e l'uomo; e ciocchè voi dite inattuabile per mezzo della natura è ben attuabile per mezzo dello spirito. — Noi, in attenzione delle predette illuminazioni, ci limitiamo a rilevar per ora ciocchè segue. Quanto agli angeli, cioè, il lettore vedrà più innanzi a luogo suo quel che ne diciamo. Quanto al-

l'uomo poi e alla spiritualità del medesimo, facciamo osservare che questa non è scongiungibile dalla natura. Facciamo osservare inoltre che persino il Teismo considera il mondo materiale come *mezzo* alla stessa effettuazione del fine spirituale umano. Il che vuol dire che, con tutta la spiritualità che è nel mondo, da una parte, ella è sempre finita, e però, secondo il Teismo, sempre infinitamente inferiore al fine infinito che Dio si propone nella creazione, dall'altra, ella stessa non può essere e compiere il fine senza la naturalità. Per forma che, si prenda la cosa come si vuole, la *naturalità* (e con essa la materialità, la materia) è sempre elemento indispensabile, *conditio sine qua non* per l'attuazione del fine *sopranaturale*. Se il predetto chiarimento viene, è indispensabile un'altra cosa, perchè esso serva a rispondere adequatamente alle fatte dimande; ed è che esso sia fatto dal campo e punto di vista scientifico, non da un altro, poniamo, il religioso, sociale od altro che sia. Le quistioni scientifiche non si possono chiarire e sciogliere che unicamente colla scienza.

Ciò posto, concludiamo col dire che, da qualsiasi parte si prendano e considerino i fini attribuiti dal Teismo a Dio per la creazione, o essi sono inadequati e persin contrari alla natura divina, ovvero son tali, come gli ultimi esaminati, che menano a conseguenze perfettamente incompatibili colla dottrina teistica.

Noi ci asteniamo dal mentovare alcuni altri fini attribuiti a Dio per la creazione, da scrittori che non sono più teisti nel senso del Teismo che stiamo esaminando: tali sono, per nominare alcuni nomi grandi, Schelling ed Hegel. Anche essi parlano di creazione e del fine della

medesima, ma tutti sanno ed intendono che la creazione per sì fatti uomini è presa in un senso simbolico, non ammettendo essi produzione *ad extra*, ma produzione *ad intra*, ossia non creazione propriamente detta, ma soltanto estrinsecazione dell'assoluto principio. Ed ora lasciamo il fine e veniamo all'effettuazione del medesimo.

Il Teismo sostiene che Dio ha effettuato, e liberamente, questo fine, traendo il mondo dal nulla e facendolo conforme all'esemplare che ne aveva nella mente. Con ciò ci troviamo d'incontro alla famosa e tanto dibattuta quistione della libertà o necessità divina rispetto alla creazione del mondo. A rispetto di tal quistione il Teismo si è trovato e si trova in quella fatale posizione in cui si trovi una nave tra Scilla e Cariddi; se scampa in uno, naufraga nell'altro. Di fatto, sì nel caso della necessità che in quello della libertà divina, non ne seguono che contraddizioni, e tanto rispetto a Dio quanto all'opera sua. Se si ponesse che Dio deve necessariamente creare, allora non solo seguirebbe che sarebbe contraddetta e distrutta la natura dell'operante, che è voluto e propugnato libero, ma sarebbe parimenti contraddetta e negata la natura dell'opera creata, la quale non sarebbe più contingente, qual la dice il Teismo, ma necessaria, qual effetto necessario di un essere necessario. Il Teismo che sa ciò, respinge la necessità e si attiene alla libertà. Ma può esso veramente sostenerla? no, come emerge chiaro dalle seguenti osservazioni.

La prima è che Dio, per quanto si voglia pensarlo libero, non può sottrarsi a ciocchè è razionale. Ora una delle due: o la creazione è razionale, o è irrazionale. Se è razionale, egli, l'essere razionale per eccellenza, non

può non attuare il razionale, lo deve; un essere razionale che potesse sottrarsi alla razionalità, non sarebbe più l'essere perfettamente e assolutamente razionale; e allora esso non è libero di creare o non creare, ma *deve* creare. Se poi la creazione fosse irrazionale, cosa non ammessa da nessun teista, allora diverrebbe incomprensibile come Dio, l'essere razionale, avesse potuto fare opera irrazionale. La creazione è dunque necessaria, non libera.

Alla stessa conclusione si giunge, se, invece di considerar la cosa dal punto di vista della razionalità, la si consideri da quello della bontà divina. Nel qual caso l'alternativa con la corrispondente contraddizione è questa: o la creazione è buona, ovvero è cattiva. Se buona, Dio, che è per eccellenza l'essere buono, non può non attuare il bene. Se non l'attuasse, non potrebb'essere l'essere sommamente buono, come hanno prima di noi osservato già grandi teisti istessi, per esempio, Abelardo (1).

Del resto, non son mica soltanto i teisti che son ritenuti per poco ortodossi che dicono ciò: è detto il medesimo da altri ortodossissimi, come Leibnitz, il quale dice che è contro la bontà divina il non fare tutto il bene che ella può fare (2).

---

(1) Abelardo nella *Theologia christiana* scriveva: « Omnia a Deo tam bona fiunt, quantum fieri possunt..... Non enim perfecte bonus esset, nisi in omnibus perficiendis optimam voluntatem haberet ». Presso i citati estratti di Rixner, II, pag. 34. — E ibid., pagina 32, guardando la cosa anche dal punto di vista della razionalità e della giustizia, esce in queste ricise parole: « Omne quippe quod justum est fieri, injustum est omitti: et quicumque non facit id quod ratio exigit, aeque delinquit, ac si id faceret quod rationi minime convenit ».

(2) « Faire moins de bien qu'on ne pouvait est manquer contre la sagesse et contre la bonté ». *Téodicée*, part. II, 201. Altrove il

La stessa conseguenza discende dallo stupendo pensiere di Raimondo Lullo ricordato innanzi (pag. 110), che cioè *divina bonitas bonitat:* e se *non bonitat,* cessa di esser bontà. Dio dunque, in conseguenza della sua stessa bontà, deve necessariamente creare. E se poi la creazione non è buona, come può l'essere assolutamente buono produrre ciò che non è buono?

Identica conseguenza sorge inevitabilmente, se si consideri la cosa da due altri lati, che per la loro connessità si può dire che costituiscano un sol tutto, cioè dal lato del fine di Dio nel creare e da quello dell'esemplare delle cose create esistente, secondo il Teismo, nella mente divina. Quanto al fine, sia quello della bontà divina da comunicare ad altri esseri e farla rappresentare da questi, sia quello della gloria (la quale è impossibile senza il mondo), sia quello dell'uomo, e consimili, Dio non potrebbe attuare il suo fine senza la creazione. E come il fine divino non può non essere razionale, e però non può non avere ragion di essere, così Dio *deve* creare il mondo, se vuole attuare il fine: altrimenti non può attuarlo e vien meno il fine istesso. Quanto poi al secondo lato, vorran tutti concedere che l'esemplare esistente nella mente divina costituisca, se non l'integrale, certo un essenziale contenuto della mente istessa. Giacchè, per quanto apprendiamo dall'istesso Teismo, la vita mentale divina consiste, da una parte, nella esemplarità (cioè nel complesso delle idee) delle cose del mondo, prima che

---

lettore troverà un altro importante luogo, col quale l'autore dell'armonia prestabilita pone in Dio una *necessità morale* nell'attuare il bene.

questo sia creato, dall'altra, nell'attività del pensiero divino per l'effettuazione dell'esemplare istesso, ossia per la creazione, non che per la conservazione e governo dell'esemplato, del creato. Se la cosa è così, la vita mentale divina è costituita da tutto ciocchè si riferisce al creato. È conformemente a ciò che S. Anselmo dice che tutto ciocchè Dio ha fatto, l'ha fatto per la propria interna locuzione, e l'ha fatto ripetendo internamente le cose fatte ad una ad una o tutte insieme. Questa interna locuzione poi per S. Anselmo altro non è che l'istesso pensiero divino ed insiememente l'istessa essenza divina. È un pensiero profondo, il cui significato è appunto che l'interna locuzione divina, cioè l'interno pensiero divino pensa le cose che fa, e questo pensar le cose che fa, in altri termini, questo pensare tutto ciocchè si riferisce all'opera sua costituisce l'essenza divina. Si supponga ora per un momento che Dio possa non creare. Che cosa ne conseguirebbe? che la mente divina, l'interna locuzione divina, o, come la dice S. Anselmo, l'essenza stessa divina, rimarrebbe allo stato di semplice possibilità, cioè allo stato della nozione di un esemplare che non si realizza. La mente divina rimarrebbe così nell'astrazione mentale e non passerebbe alla concretezza della mentalità: il quale stato di cose è persin perfettamente contrario a un principio accolto e propugnato dal Teismo istesso, che cioè in Dio il pensiero e l'atto sono inscindibili. Coll'esemplare che non si attuerebbe avremmo la scissione de' due: coll'esemplare che non si attuerebbe avremmo l'*essenza* (di S. Anselmo) che, secondo la saliente espressione di Raimondo Lullo, *non essentiat;* e una essenza che *non essentiat*, un pensiero (dell'esem-

plare) che non si attua significherebbero che la vita divina non dovesse funzionare secondo che comporta la stessa natura, la stessa interna costituzione dell'essere divino. Per arrecare un esempio, che va inteso colla dovuta distanza, ciò sarebbe come se l'umanità, che è l'essere pensante, non esercitasse e facesse attuoso il suo pensiero in tutte le manifestazioni che costituiscono appunto la vita pensiva dell'umanità. Ma in tal caso l'umanità non sarebbe più l'essere pensante. Ora, da ciò segue inevitabilmente (e segue anche da quello che sostiene S. Anselmo, comunque egli non voglia la conseguenza) che Dio deve necessariamente creare. Se tutto il detto non basta ancora ad indurre la persuasione di una tal conseguenza, ricorderemo un altro punto che si riferisce anche all'esemplare: ed è che, se l'esemplare è già nella mente divina, come dicono i teisti, esso non vi può essere certamente per nulla, ma vi può essere unicamente per essere esemplato per mezzo della creazione: altrimenti bisognerebbe ammettere che quello che costituisce essenzialmente il pensiero divino (l'esemplare, le cose create, la conservazione e governo di esse, ecc.) potesse starsene inutile e al semplice stato di possibilità in Dio: il che è assurdo. Se si ammettessero in Dio dei possibili che non si attuano, allora Dio non sarebbe *atto* nel senso compiuto ed assoluto della parola: *atto* che nel Teismo è come l'attributo più caratteristico della natura divina. La creazione dunque è necessaria.

Ma non è tutto: se si ammette che Dio è libero di creare o non creare, ne segue qualcosa di più assurdo ancora delle precedenti assurdità: ne segue, cioè, che

gli atti divini e la conseguente effettuazione loro, che son l'opera creata, possano essere e possano anche non essere, e che per conseguenza non abbian ragion di essere; giacchè ciocchè può essere e può anche non essere, non ha ragion di essere. Ora è egli possibile che l'opera dell'essere infinitamente razionale e necessario sia tale che non abbia alcuna necessità e ragion di essere? (1). Ma allora l'opera di Dio non sarebbe da più, non solo di quella di un singolo uomo, la quale appunto può essere e può anche non essere, ma neppure di quella della tela d'un ragno, la quale anch'essa può essere e può non essere. Se non si deve cadere, non diciamo, in tali assurdità, ma in siffatte vere mostruosità, bisogna ammettere che gli atti creativi divini e tutta la conseguente opera creatrice non sien tali che possano, *a libito*, essere o non essere, ma tali che *adequatamente* alla natura dell'essere infinitamente razionale e necessario, abbiano una *necessaria ragion* di essere. Se è

---

(1) Spinosa, questo maraviglioso e consequente pensatore ha delle parole molto notabili in proposito. Ei dice che, quando non si ammette la necessità della creazione, questa rimane in certa guisa affidata al caso, che, secondo lui, è il contrario della necessità. Come egli è compreso del pensiere che ciocchè ha ragion di essere, *deve* essere (nel che ha ragione), così quando si possa omettere ciocchè ha ragion di essere, l'atto di omissione sarebbe per lui atto casuale e non già atto razionale. « Sicuti (tali son le sue parole, *Epist.* 58) certum est, fortuitum et necessarium duo esse contraria, ita manifestum etiam est, — illum — qui affirmat, Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse; quoniam a voluntate, *quae nulla esse poterat*, processit. Quia vero haec opinio haecque sententia penitus absurda est, — dico igitur — mundum divinae naturae necessarium effectum, eumque fortuito non esse factum ».

così, la creazione è necessaria, e, da qualsiasi rispetto si consideri la cosa, si riesce sempre allo stesso. Dobbiam dirla francamente? Il Teismo nel propugnare la libertà della creazione intende la libertà nel senso di libito, e perciò attribuisce a Dio il libito di creare o non creare. Ma il libito non è vera libertà: la vera libertà, come avremo altra volta occasione di osservare, consiste nell'operare secondo che prescrive la ragione. E se la ragione *prescrive* il creare, la libertà non consiste nel non creare, ma nel creare. Ad ogni modo, la libertà del creare, intesa nel senso che il Teismo attribuisce alla parola libertà, è insostenibile e contraria alla stessa natura razionale e necessaria di Dio.

Gli attributi divini di perfezione, assolutezza, causalità e onnipotenza, considerati in rapporto coll'opera divina.

Abbiamo visto come il Teismo non può giustificare nè il fine della creazione nè il modo di effettuazione della medesima, in quanto che sì l'uno che l'altro sono in contraddizione colla stessa natura divina. Ma sia pur concesso che Dio abbia creato, come vuole il Teismo: entriamo a considerare un po' più da vicino la natura del creante in rapporto all'opera creata, e consideriamo la cosa primamente in alcuni de' principali attributi divini, cioè quelli della perfezione, dell'assolutezza e infinitudine, della causalità, non che della onnipotenza divina.

Abbiamo riuniti insieme i predetti attributi, perchè, da una parte, s'integrano l'un l'altro, dall'altra, può dirsi che in essi addirittura si assomma il sostanziale della concezione teistica del divino. La quale non concepisce l'Ente perfetto altrimenti che come assoluto, onnipotente ed infinitamente efficiente. L'onnipotente non ricorre molto nel linguaggio filosofico, ma gli altri sono adoperati dal Teismo come identici fra loro e con Dio.

Cominciando dalla Perfezione divina, diciamo subito che ella mal si accorda colla creazione del mondo. Di fatto, quando si pone l'Ente come già perfetto nella sua originarietà, non si sa più comprendere lo scopo ed il perchè della creazione. Se esiste la Perfezione assoluta, perchè si deve creare l'Imperfezione? (1). Un bisogno e

---

(1) Quando avevamo già scritto questo pensiere, del resto naturalissimo, ci siam consolati a ritrovare che l'aveva già espresso

un mancamento non c'è, perchè il Teismo ci dice che Dio è assoluta Sufficienza (1): una necessità non v'è, perchè il Teismo ci dice che Dio esercita nella creazione un puro atto di libertà: i fini assegnati dal Teismo per la creazione li abbiamo dimostrati tutti insufficienti; ne consegue che, dato l'Ente perfetto, la Creazione dell'Imperfetto diviene assolutamente incomprensibile ed inesplicabile.

Ma questa inesplicabilità è ancora nulla rispetto allo assurdo che ne segue, quando si paragona la natura del producente con quella della cosa prodotta. Il producente è perfetto e l'opera prodotta è imperfetta. Qui non ab-

---

Schelling da uom geniale ed autorevole contro Jacobi, che sosteneva appunto il concetto teistico. Jacobi nel suo scritto intitolato *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1831) aveva scritto: « Non possono esservi che due sole classi di filosofi; l'una di quelli che fan provenire e gradatamente svilupparsi il Perfetto dall'Imperfetto; l'altra di quelli che sostengono che il Perfetto anteceda e che da esso s'inizi ogni cosa, vale a dire che non preceda, siccome inizio, una Natura delle cose (*eine Natur der Dinge*), ma che preceda, siccome inizio di tutto, un Principio morale, una Sapienza, una Intelligenza volente ed agente — un Creatore — Dio ». E Schelling osserva appunto che, quando si ammette l'ente come originariamente perfetto « questo, nell'effettivo possesso della suprema Perfezione, non ha alcun motivo di creare e produrre tante cose, per le quali esso, incapace di raggiungere un grado superiore di Perfezione, non potrebbe che divenir meno perfetto ». SCHELLING, *Denkmal der Schrift von d. göttl. Dingen, etc.* Werke, Bd. VIII, pag. 62-64.

(1) Il concetto che Dio è assoluta sufficienza o sufficienza di sè è già concetto antico: il lettore lo troverà in Platone in una nota che ricorrerà fra poco. Ma lo troverà in un modo anche istruttivo, in quanto vedrà che il Dio sufficiente e perfetto è il mondo istesso, generato (questa generazione non può esser che allegorica) dal demiurgo.

biam più che fare soltanto con inesplicabilità e irrazionalità, ma abbiam che fare con cose che escono da tutti gli ordini del pensiere e dell'essere. Qual è il pensiero che può pensare che l'opera non corrisponde alla natura dell'operante? Ha forse mai il finito prodotto cose infinite? Ha forse mai la pianta operato da essere intelligente? Ha mai la luce oscurato? e via dicendo. Tutte le leggi note all'umanità, sì rispetto alla natura del pensiere che a quella dell'essere, non hanno mai smentito e non potranno mai smentire una sol volta il principio che la natura dell'opera corrisponde alla natura dell'operante. È anche e soltanto alla stregua di tal principio, universalmente ammesso, che divien poi conoscibile la natura dell'operante. Di fatto, che cosa risponderebbe uno a chi gli facesse questa strana dimanda: Che cosa è X, di cui ignoro l'operare e l'opera? risponderebbe certo, essere impossibile conoscerlo, perchè è sol dall'opera che si conosce l'operante. Se fosse un teista, non risponderebbe altrimenti, e, se occorre, convaliderebbe la risposta con la solenne sentenza: *E fructibus eorum cognoscetis eos.* Ciò val tanto quanto dire che produttore perfetto vuol opera perfetta, e imperfetto produttore porta di necessità opera imperfetta. In tal caso il Teismo non ha altra scelta se non quella di ammettere o la perfezione di tutti e due, creante e creato, ovvero di entrambi l'imperfezione. Ma come esso respinge tutti e due i casi, così colla creazione è condannato a negare e distruggere la *perfetta natura* di Dio nell'*opera imperfetta* del medesimo. Ora si comprenderà meglio la ragione e la portata di quel che abbiamo detto innanzi, che, cioè, la creazione (qui l'imperfetto) è la negazione di Dio.

Questa negazione di Dio la vogliamo far emergere, e colla massima evidenza, da un altro lato, facendo, cioè, notare che la creazione dell'imperfetto si effettua coll'attività ed energia divina, cioè con quell'atto che il nostro Gioberti ha reso celebre col nome di atto creativo. L'atto creativo (sarebbe persino inutile di rilevarlo, giacchè s'intende da sè) è parte sostanziale ed integrale della natura divina, e però dell'Essere perfetto. Ora, si voglia o non si voglia, un atto creativo che non produce il perfetto, ma l'Imperfetto, è imperfetto esso stesso. Intanto, come la natura dell'agente si mostra nella natura degli atti, così, dato l'agire imperfetto (come si mostra nella imperfetta opera creata), ne discende che Dio, ossia l'agente è imperfetto, ossia ne discende la negazion di Dio, che un Dio imperfetto non è Dio.

Se poi, d'altra banda, si pensa che questo Imperfetto prodotto da Dio è ritenuto dall'istesso Teismo siccome finito, relativo, contingente, ne segue con pari irrepugnabilità che l'atto divino, giusto perchè imperfetto, è anche finito, relativo, contingente: onde segue ulteriormente che è finito, relativo e contingente Dio stesso. E come contingente vuol dire *non avente ragion di essere*, così seguirebbe parimenti che l'atto creativo, e, in ultima analisi, Dio stesso non ha ragion di essere. E allora, come può mai parlarsi di Perfezione, Assolutezza ed Infinità divina? Le contraddizioni e le additate conseguenze son terribili ed evidenti, ma elle non son dovute a noi che ci limitiamo ad additarle soltanto, sì bene al Teismo stesso che le produce; e le produce col pensare come perfetto ed infinito il creatore, e come imperfetta e finita l'opera di lui.

Ciocchè è detto per la Perfezione, Assolutezza e Infinità divina va parimenti detto per la Causa infinita, alla quale il Teismo attribuisce un effetto finito, che sarebbe appunto il mondo. E qui invocheremo l'autorità e l'appoggio di uno de' massimi teisti, di S. Tommaso, il quale nel modo più chiaro e riciso pone il principio della proporzione dell'effetto colla causa, e designa questa proporzione come una necessità (1). Il principio di S. Tommaso è eminentemente logico e razionale, giacchè una causa non può produrre nè più nè meno di quel che comporta la sua natura e potenza causativa. Una potenza causativa tre effettua tre, una potenza causativa quattro effettua quattro, ecc., nè più nè meno. In sostanza, nella causazione vi è e vi è sempre la proporzione tra il causante e l'effettuato. Vi è ora proporzione tra una causa infinita ed un effetto finito? Non solo non vi è, ma vi è anzi infinita sproporzione, essendo appunto infinita la distanza esistente tra i due: e l'infinita sproporzione significa infinita contraddizione tra' due. Basterebbe la sola allegata sentenza del Tomismo per negare e rovesciare tutto quanto il Teismo. Se il Tomismo fosse conseguente, dovrebbe negare la finitudine e affermare la infinitudine dell'effetto, ossia del mondo, ma la logica conseguenza non è la caratteristica filosofica della filosofia teistica. Ritorneremo sull'allegata sentenza di S. Tommaso in altra occasione, e li vedremo altre inconseguenze.

Gioberti, che aveva la mente larga ed aveva anche studiato e pregiato molto il Bruno (Bruno che voleva

---

(1) « Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos ». *Summ. theol.* parte prima secundae, qu. 63, art. 3

appunto nella Causa infinita un corrispondente effetto infinito), par che senta tutto il falso di questa sproporzione; giacchè anch'egli pensa che l'opera creata debba « rispondere, come ei dice, alla dignità e idea divina » (1). E come scioglie la contraddizione? o, che vale lo stesso, come adduce la proporzione? ponendo (un po' ad imitazione di Leibnitz, il quale, notoriamente, ammette che il finito è uno specchio, un *miroir*, dell'infinito, e che è capace d'una infinita o indefinita esplicazione (2)), che il finito creato da Dio fosse un *infinito inferiore*, pel quale egli intende un infinito potenziale. Ma, anche a menar buona una sì strana infinità (una infinità inferiore! come se ci potesse essere una pluralità d'infiniti, graduati col più e col meno!), un infinito *soltanto* potenziale non è, in sostanza, che un infinito impotente, non avendo la proprietà e la virtù di passare all'atto infinito. Ora, un tale infinito non è nè inferiore nè superiore nè infinito di sorta, ma è soltanto un finito: con che

---

(1) Il luogo di Gioberti suona così: « Il concreare, il generare, il produrre è essenziale all'esistente e alla forza creata. Imperocchè la creatura è un atto finito e un conato infinito. Dio sendo infinito attualmente, non può creare un altro infinito dello stesso genere, cioè un altro Dio. Ma dee creare un infinito inferiore, cioè potenziale; altrimenti il creato non risponderebbe alla dignità e idea divina. Dio non può creare se non il reale. Ora la realtà finita dee assomigliarsi alla realtà infinita. La realtà infinita è un atto puro, infinito. La realtà finita è una potenza infinita coniugata con un atto finito ».

(2) Giacchè abbiam nominato Leibnitz a tal proposito, vogliamo far notare che anch'egli vedeva la necessità della perfezione dell'opera e tanto che, oltre all'ottimismo mondano in genere, ei diceva ancora che « Dieu est obligé par une *nécessité morale* à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux ». *Téod.*, II, 201.

resta la contraddizione e la sproporzione. Noi comprendiamo benissimo, e consentiamo anche quel che il Gioberti dice (riproducendo anche qui un pensiere di Leibnitz, che sarà tosto riferito), che cioè l'infinito non possa creare un altro infinito dello stesso genere. Ma non comprendiamo e gli neghiamo che l'infinito possa in qualsiasi guisa creare. Giacchè l'infinito non può esser tale se non è l'integrità dell'essere. Ora, se c'è l'infinito, c'è ad un tempo l'integrale essere, e in tal caso è veramente assurdo l'immaginare che l'infinito possa produrre altro essere quale che sia. Quale altro mai, se c'è l'essere nella sua integrità? Del resto, vogliamo abbondare in concessioni. Si vuole ammettere un infinito inferiore? sia pure: ma anche concessa come possibile questa stessa impossibilità, la contraddizione e la sproporzione tra il Creatore ed il Creato (tra la Causa e l'Effetto) rimangon pur sempre, perchè l'*infinito* soltanto *potenziale* (che sarebbe il finito) è inadequato al suo produttore, che è *infinito reale*.

Il vero è e sarà in eterno, che quando l'opera divina è finita, è negata la stessa infinità divina; giacchè finito è l'essere di cui finita è l'opera, come infinito può esser soltanto l'essere, di cui l'opera è infinita. Si vuol togliere la contraddizione? non c'è che un sol mezzo, mezzo, del resto, non nuovo, ma antico tanto nella storia del pensiero filosofico in genere, quanto in quella stessa del Teismo, cioè quello di pensar come perfetta l'opera divina, ossia il creato (1): perfetta però, intendiamoci, non

(1) Quando si parla di perfezione od ottimismo del mondo, ordinariamente si ricorre colla mente a Leibnitz che ha sostenuto che

relativamente, ma assolutamente parlando. A tal riguardo ci par di vedere che il concetto biblico sia più speculativo e più vero di quello del Teismo filosofico, quando, per esempio, con semplice espressione è detto: *Dei perfecta sunt opera* (*Deut.*, 33). Il che, mentre è più conforme alla natura divina, è anche conforme alle leggi universali sì del pensiere che dell'essere. Di fatto, secondo queste leggi, che son quelle con cui si governa la ragione, il prodotto è e non può essere se non della natura del producente. Il contrario è incomprensibile ed

---

il mondo presente è il migliore de' mondi possibili. Ma, se Leibnitz ha resa, diciam così, popolare questa teoria, egli non ne è l'autore, rimontando la medesima a molti secoli prima di lui. Di fatto, nella filosofia occidentale già Platone, seguito poi dai platonici, ha sostenuta la perfezione del mondo. Uno dei luoghi del Timeo, ove ricorre chiarissimamente, è, nella edizione di Bekker con la versione latina del Ficino a piè di pagina, il seguente, 69: Ταῦτα δὴ πάντα τότε ταυτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ αρίστου δημιουργός εν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν, ἐνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αιτίαις ὑπηρετούσαις, κ. τ. λ. — La versione del Ficino suona: « Haec sane omnia, ita tunc naturaliter affecta, ex necessitate ille pulcherrimi optimique operis fabricator in his, quao gignebantur, assumebat, quando Deum se ipso sufficientem et perfectissimum generabat, utens quidem causis ad haec ministris, etc. ». Conformemente a Platone, ha sostenuta la perfezion del mondo anche Aristotele, pensando che di mondi non ve ne sono, non ve ne furono e non ve ne saranno mai molti, ma uno solo e perfetto, che è questo nostro mondo (ὥστ' οὔτε νῦν εἰσὶ πλείους οὐρανοὶ οὔτ' ἐγένοντο, οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους· ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν. Arist., ediz. di Bekker, *De coelo*, I, cap. 9, 279 a. 9). Dopo Platone ed Aristotele il principio della perfezione del mondo fu accolto nell'istesso cristianesimo, da prima persin da qualche Padre e Dottore della Chiesa, ma poscia più generalmente, sopratutto da che Leibnitz, come abbiam detto, lo ha reso concetto quasi popolare colla sua Teodicea.

assurdo. La necessità di questa conclusione a cui si giunge inevitabilmente può esser tratta da un altro principio teistico, già ricordato innanzi, ma che va ricordato eccellentemente anche qui per il presente rispetto: intendiamo dire il principio teistico della esemplarità delle cose create esistente nella mente divina. Un esemplare esistente nella mente divina non può non essere corrispondente alla natura divina. Se Dio è perfetto ed infinito, la sua concezione tipica del mondo non può essere imperfetta, finita, limitata. Una concezione finita e imperfetta può uscir soltanto da mente finita e imperfetta, non da infinita e perfetta qual è la divina. Se è così, la effettuazione della concezione o dell'esemplare non può essere che perfetta come il concepente e come la cosa concepita.

Noi conosciamo bene il mezzo, con cui il Teismo si sforza di rimuovere e conciliare l'additata contraddizione, quello cioè notissimo che suggerisce Leibnitz nella sua *Teodicea*, vale a dire quello della necessaria imperfezione metafisica nella produzion del mondo, la quale non toccherebbe punto la Perfezione divina, che rimane integra (1). Ma questo ripiego leibniziano, oltre all'esser

(1) I passi della *Teodicea* che vi si riferiscono sono i seguenti: « On demande d'abord d'où vient le mal?... La réponse est qu'elle (scil. la source du mal) doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale* dans la *créature* avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement..... On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souf-

falso in sè stesso, e quindi incapace di rimuovere la predetta contraddizione, mena, per giunta, inevitabilmente ad un'altra contraddizione. E noi vogliamo volentierissimo rilevare l'uno e l'altro rispetto della cosa. Quanto al primo, lo ridurremo anzi, per farlo spiccare maggiormente, a un ragionamento calcato sul testè mentovato leibniziano, che il lettore teista può rivolgere contro di noi come obbiezione. Il poco già detto e il non poco altro da dire mira, da parte nostra, a dimostrare la irrazionalità e quindi la inammissibilità del principio creativo. Ora egli può dire: La congruenza e razionalità dell'opera divina non può essere scongiunta da' modi possibili sì di produrre le cose e sì di essere delle cose istesse. L'opera divina consiste innanzi tutto nella produzione delle cose: queste, giusto perchè prodotte da altro, ossia da Dio, e non da sè stesse, non possono essere assolute, infinite e perfette come il produttore: in quella stessa guisa che, d'altra parte, il produttore, perfetto, infinito ed assoluto, non può produrre un altro essere od altri esseri infiniti e perfetti; primamente, perchè, come è detto, le cose, essendo prodotte non da sè, ma da altro, debbono di necessità essere relative, e però imperfette; secondamente, perchè, essendovi già un essere assoluto e perfetto, che

---

france, et le *mal moral* dans le péché..... Les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par lès raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu (conformemente a ciò, Gioberti ha poi detto che *Dio non può creare un altro Dio*); il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte ». *Téodicée*, 1re partie, 20, 21, 31.

è Dio, ripugna che ve ne sia un secondo e molto meno un terzo. Se è così, la relazione tra l'operante e l'operato non può esser quella della medesimezza, ma deve essere di necessità diversa e persin contraria; ed essendo diversa e contraria, è parimenti congruente ed adequata, per la ragione che la natura delle cose e della relazione non comporta altrimenti. È falso dunque il trarre argomento di irrazionalità ed inammissibilità del principio creativo dalla sproporzione od inadequatezza tra l'operante creatore e l'opera creata. —

Come vede il lettore teista, noi mettiamo francamente innanzi noi stessi se non la più plausibile, certo una delle più plausibili ragioni per oppugnare il principio (non però solo, ma, certo, uno de' cardinali) su cui si fonda il nostro apprezzamento critico; e par che questa ragione, che in fondo è quella di Leibnitz, ed il corrispondente ragionamento sieno evidenti ed inoppugnabili. Ebbene, con pari franchezza diciamo che non valgon nulla nè l'una nè l'altro, perchè poggianti entrambi su di un falso presupposto, e riuscenti all'affermazione di un falso principio che ne consegue. Il falso supposto da cui il ragionamento piglia le mosse è che Dio crei il mondo; e che sia falso, in parte è già additato, e in grandissima altra parte sarà ulteriormente e irrepugnabilmente dimostrato in prosieguo. Dato questo falso presupposto, ne segue naturalmente che il creare, inteso nel senso teistico, porta con sè di necessità l'imperfezione e la finitezza del prodotto, con che si giunge in conclusione al falso principio, che dunque il prodotto non può essere conforme alla natura del produttore. Il lettore si accorge ora che questo ragionamento comincia a muoversi assai

male con un falso presupposto, continua a camminare peggio colla guida del medesimo, e finisce poi pessimamente collo stabilire il principio assurdo del non dovervi essere adequatezza tra il producente e il prodotto, contro il principio evidente, assiomatico ed universalmente ammesso del dovervi, invece, essere adequatezza tra' due. Noi, per parte nostra, crediamo di camminar più dritti; prendiamo, cioè, le mosse dal predetto principio, evidentemente vero, e quando vediamo che tra l'ammesso principio teistico creante e l'opera creata vi è sproporzione, inadequatezza, anzi contraddittorietà, riusciamo, invece, ma per diritto cammino, alla conclusion contraria, che cioè dunque è impossibile che le cose sien prodotte per creazione. La qual conclusione diviene poi apodittica, quando le contraddizioni già additate nel principio teistico, vengono messe insieme con le moltissime altre che rileveremo in prosieguo.

Quanto poi al secondo rispetto del predetto ripiego, o ragione leibniziana che voglia dirsi, questa va addirittura incontro ad un altro inevitabile scoglio, ossia ad un'altra inevitabile contraddizione. E cioè che, se, oltre e accanto all'Ente assoluto ed infinito, si ammette l'essere (lo si dica pur con Gioberti l'esistente) finito e relativo, allora l'Ente assoluto e infinito perde in tutto e per tutto la sua assolutezza e infinitudine. Giacchè, *due* che son l'uno fuori dell'altro, si limitano e circoscrivono a vicenda, ossia, in altri termini, son relativi e finiti entrambi. Il principio ed il corrispondente concetto dell'Assoluto porta necessariamente con sè che esso sia *tutto* l'essere, l'*universale* realtà. È questa una esigenza razionale che s'impone al pensiere con necessità ed evi-

denza. Del resto, che Infinito e Finito, come due esseri e due sostanze di diversa e persino opposta natura, sieno finiti entrambi, il lettore può desumerlo anche da quello che si è detto innanzi intorno alla libertà o necessità della creazione, essendosi colà dimostrato che, una volta che si ammette la creazione, discende la necessità della medesima, e però la necessità del finito istesso. Il qual finito poi, appunto perchè necessario (lo si vedrà fra poco), è elemento integrativo dell'istesso essere infinito. Il Teismo non ha voluto riconoscere per buona l'obbiezione da noi allegata e già messa innanzi dalla scienza moltissime volte. Ma il non riconoscerla non la rende men vera e stringente; e la conclusion di essa è che il Teismo, quando pensa il Finito e l'Infinito, il Relativo e l'Assoluto come due esseri sostanzialmente distinti (1) e scongiunti, non fa altro che renderli entrambi finiti, distruggendo l'assolutezza e infinitudine di uno di essi. Come si vede, da qualsiasi parte si guardi la cosa, il Teismo, se vuol esser conseguente, o deve negare la creazione, o, se vuole ammetterla, non lo può ad altro prezzo che rendendo imperfetta, finita e contingente la natura perfetta, infinita e necessaria di Dio, ossia snaturando la natura *vera* di Dio.

Veniamo ora alla Onnipotenza. Notoriamente, il concetto che si fa il Teismo della Onnipotenza divina è che Dio abbia la facoltà di operare, e, secondo qual-

---

(1) « Sostanzialmente distinti » è l'espressione che si adopera comunemente, per la ragione che Infinito e Finito son considerati come due diverse sostanze. È l'espressione che adopera anche Gioberti, per es., *Introduz.*, vol. II, ediz. di Brusselle 1844, pag. 270 e *passim*.

che teista, addirittura operi infinite cose in ogni istante (1); insomma, che Dio possa effettuare tutto quello che vuole e pensa. Noi non vogliamo seguire il Teismo in tutta l'ampiezza di questo concetto, tanto più che il Teismo stesso, messo da banda il vago, indeterminato e possibile dell'effettuazione dell'onnipotenza, in concreto poi concentra quest'ultima nella produzione del nostro mondo e nel potere di operare in esso e con esso tutto quello che Dio crede corrispondente ai proprî disegni. Seguendo il Teismo nel suo concetto concreto della divina onnipotenza, considereremo quest'ultima nella facoltà che esso le attribuisce di poter annullare il mondo, e da quello che noi diremo in proposito, il lettore potrà poi da sè stesso argomentare in quali limiti vada intesa la infinita potenza in discorso.

Ora, per ciocchè concerne la onnipotenza rispetto al mondo, quel che comunemente si sente a dire è che, come Dio ha creato questo con un atto di sua infinita potenza, così può egli con un altro atto consimile distruggerlo, ritornarlo in quel nulla, onde lo trasse (2). Ebbene, anche qui sorgono contraddizioni da ogni banda. Se Dio può distruggere il mondo, allora vuol dire che questo

---

(1) « Notio omnipotentiae essentialiter consistit in hoc, quod Deus omni instanti infinita creari possit, et creet, omnia scil. quaecumque bona intelligit et vult, quaeque creare potentiae et sapientiae est, quin unquam tamen totam suam infinitatem (quod est impossibile) exhauriat, vel totam in actum educat ». ALESSANDRO DI ALES, *Summ. univers. theol.*, lib. II, quaest. 21: presso gli estratti citati di Rixner, II, Anh., pag. 49.

(2) Questo concetto, che a noi pare dei più errati e più irrazionali del Teismo, è generalmente accolto da' seguaci di questa dottrina, e l'ha accolto anche il nostro Gioberti, il quale dice (*Introduz.*, vol. II, p. 270) che Dio « non contiene le esistenze, come

non ha ragion di essere: giacchè quello solo è caduco e peribile che non ha ragion di essere. Ma se il mondo non ha ragion di essere, domandiamo noi ulteriormente, come va che Dio lo ha pur prodotto? L'Essere che ha assolutamente ragion di essere produce quello che non ha ragion di essere? E dov'è l'adequatezza tra la natura dell'Essere divino e la natura dell'Opera divina? E non solo non vi è adequatezza tra l'opera contingente e l'essere necessario, ma non vi è neppure adequatezza tra l'infinita potenza dell'azione, ed un'opera che per la sua contingenza, finità e caducità non si mostra punto come proveniente da una potenza infinita. Del resto, mentre i teisti in genere, sì teologi che filosofi, affermano che Dio, volendo, possa annullare il mondo, pur sostengono, d'altra banda, che il mondo è stato creato per un fine, ossia per un perchè, con che vengono essi stessi indirettamente a dire che il mondo ha ragion di essere. Lo diciamo anche noi, che il mondo ha ragion di essere, giacchè esso è l'opera divina. Ma l'opera divina non è e non può essere scongiungibile dall'essere e dalla natura divina: giacchè *quel che l'essere è, lo è nella sua opera.* È dunque non solo giusto, ma anche assolutamente razionale, assolutamente necessario che il mondo abbia ragion di essere. In tal caso però, contrariamente alla dottrina creativa, da ciò segue irrefragabilmente che Dio

---

appartenenza della propria natura, ma le crea liberamente »; e che « la filosofia cristiana (*accolta naturalmente da lui anche in questo punto*) adora un Dio sostanzialmente distinto dal mondo, e atto ad *annullare l'opera* che ha creata con un semplicissimo atto della sua parola ».

non può distruggere il mondo, perchè, distruggendolo, distruggerebbe l'opera sua che è opera razionale, ossia Dio negherebbe la propria opera, o che vale lo stesso, Dio negherebbe sè medesimo, perchè quel che egli veramente è, lo è nella sua opera.

Del resto, non noi soltanto, ma i più grandi Dottori della chiesa, e neppur soltanto dottori, ma insiememente santi, limitano, e quindi negano la onnipotenza divina nelle cose che son contrarie alla ragione. S. Tommaso è uno di questi. Una volta egli propone la quistione, se cioè Dio possa fare che la materia sia in atto senza forma; e risponde che Dio nol possa, che non abbia dunque la potenza di farlo, per la ragione che non può fare ciocchè ripugna alla ragione, alla natura degli enti. Veda il lettore a piè di pagina le belle e sapienti parole del santo Dottore (1).

---

(1) *An Deus possit facere quod materia sit sine forma?* « Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu..... Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis..... Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens, unde quod aliquis simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens, et de hujusmodi est materiam esse actu sine forma; omne enim quod est actu vel est ipse actus, vel est potentia participans actum; esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia; relinquitur ergo quod non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum; actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictum materiam esse in actu et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest ». *Quodlibeta,* quodlib. III, art. 1. Presso Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, 2e partie, tom. premier, p. 393.

Leibnitz, per nominare uno del Teismo moderno, pur ammettendo in Dio la massima libertà, ammette come tutti i teisti che Dio non può agire senza ragione (1). Si tratta ora di sapere, se sia razionale che Dio annulli l'opera sua. E noi crediamo che non vi sia uomo al mondo, nè anche un Padre o Dottore della chiesa, che possa rispondere affermativamente. Se non è razionale, ne segue irrepugnabilmente che Dio non può annullare il mondo, e che è a ritenere per una vera ingiuria alla divinità il supporre che essa operi razionalmente annullando la propria opera, ossia contraddicendo al proprio operato.

Se le predette osservazioni non bastano a mostrare la irrazionalità della possibile distruzion del mondo da parte di Dio, ne allegheremo un'altra consimile e non meno convincente che noi traiamo da un teista e Dottore scolastico rinomato, Raimondo di Sabunda. Il quale, pur ammettendo l'onnipotenza divina, sostiene che questa non possa esercitarsi se non in quelle cose che son *convenienti* a Dio stesso, è compatibili colla sua sapienza (2). È questa una massima che non solo non è respinta da nessun teista, ma è anzi generalmente accolta. Ora, ove vi sarà in Dio la convenienza e la compatibilità colla sua sapienza, di distruggere l'opera sua? Se si potesse parlar di decoro in Dio, diremmo che ciò è indecoroso: ma se questa espressione non è appropriata, non è però

---

(1) « Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu », ma pure Dio non « peut agir sans raison ». *Teodicea*, II, 199.

(2) Ei sostiene cioè nella *Theologia naturalis* innanzi citata presso Rixner, vol. II, Anhang, pag. 101: « quod Deus tamen non velit, nec velle possit, nisi quae ipsum deceant, quodque adeo omnipotentia et sapientia semper concordent ».

men certo che non sarebbe un operare nè *conveniente* nè saggio in Dio quello che distruggesse la propria opera che è il mondo. Ora, se Dio non può commettere un tale atto inconveniente, ei non può distruggere il mondo: e allora come Dio non era libero di farlo o non farlo, così ora non è parimenti libero di distruggerlo o non distruggerlo. Solo in un caso Dio potrebbe far ciò, quando cioè l'operare divino non avesse altra legge se non quella che nel caso presente gli attribuirebbe Duns Scoto, quella cioè del volere per il volere, cioè del volere indipendentemente dalla razionalità del medesimo. Questo sottile Dottore, al perchè di un tale operare in Dio non darebbe altra risposta se non perchè in Dio la sua volontà è la sua volontà (1). Ma, francamente detto, questo *stat pro ratione voluntas* è il più contrario alla stessa natura divina, che è razionale per eccellenza. Quando la volontà di Dio fosse quella che gli ascrive Scoto, ella non sarebbe più volontà conforme a leggi razionali, ma capricciosa, eslege. Si veda dunque quante contraddizioni sostiene la dottrina creativa per rispetto al creatore e all'opera sua.

E se le additate contraddizioni non bastano rispetto al punto in discussione, eccone ancora un'altra. La quale è che, quando Dio potesse annullare il mondo, verrebbe

---

(1) Duns Scoto pur sostenendo la tesi che « la créature aurait pu ne pas être, elle est donc contingente »; e pur dicendo che « c'est dans la volonté divine qu'il faut chercher la contingence: Primam igitur contingentiam oportet quaerere in voluntate divina ». (Scotus, *in Sent.*, lib. II, dist. XXXIX, quaest. 1); ne addita il perchè in questa forma: « Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut, et si l'on se demande pourquoi il a voulu ceci, cela, il faut semplément répondre: Quia voluntas est voluntas (*Sent.*, lib. I, dist. VIII, q. v.) ». Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, 2e partie, tom. 2, p. 241.

meno lo scopo, quale pur si sia, che egli si è proposto nel crearlo. Si voglia o non si voglia, il mondo è, secondo il Teismo istesso, l'attuazione di uno scopo della mente divina. Ebbene, può Dio annullare l'essere in cui è estrinsecato ed attuato il suo scopo, il suo proprio pensiere? Francamente detto, il Teismo che sostiene ciò non contraddice soltanto al Teismo istesso, ma lo distrugge.

Un teista potrebbe obbiettare e dire: Guardate bene, noi non diciamo che in Dio sia razionale di distruggere la propria opera, ma diciamo soltanto che, se volesse, ne avrebbe la potenza. E noi rispondiamo che Dio può fare soltanto il razionale; se Dio potesse fare l'irrazionale (e tale sarebbe l'annullamento della propria razionale opera), non sarebbe più Dio: che è come dire, che a un Dio razionale non può competere tale potenza.

Se dobbiam dire il nostro avviso in proposito, la ragione di tutte queste contraddizioni è, che il Teismo, in fatto di libertà e di potenza (e, generalizzando, si può dire a buon diritto, in fatto d'ogni cosa), concepisce e modella Dio sull'uomo (1), trasferendo la libertà e potenza di

---

(1) E l'uomo ha la tendenza a questo, ossia a ciocchè si appella *antropomorfismo*. È una tendenza che non si mostra nel solo Teismo, e ai tempi medioevali e moderni, ma si è manifestata anche in tempi anteriori a questi, come, per esempio, già anche nel politeismo. Son rimaste memorabili nella storia filosofica le parole con cui Senofane la redarguiva e che sono le seguenti:

> 'Αλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (ὁμοίως)
> τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
> 'Αλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
> ἢ γραψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
> ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
> καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
> τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

quest'ultimo in Dio medesimo. S'intende bene che nel trasferirla ne accresce infinitamente il grado, facendo

---

Cioè, nella traduzione di Mullach:

« At mortales opinantur deos generari (pariter atque ipsos)
« mortalique sensu et voce et figura esse praeditos.
« Si vero manus haberent boves vel leones,
« aut pingere manibus atque eadem quae homines efficere possent,
« equi similes equis, boves autem bobus similes
« deorum quoque formas pingerent figurasque formarent
« tales, quales suo cujusque corpori similes forent ».

(*Fragm. philos. graec. collegit*, etc. Mullachius, Parisiis 1860, vol. I, pag. 101).

Quanto all'antropomorfismo cristiano, vogliam ricordare uno dei libri più celebri del Teismo, la Teodicea del Leibnitz. Ebbene, l'antropomorfismo regna sovrano in siffatto libro. Si considerino, fra i tanti, i seguenti luoghi: « Dieu ne néglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux; il n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocherait le moindre défaut véritable qui serait dans l'univers, quand même il ne serait aperçu de personne.... » « Dieu et le sage ne résolvent rien sans en considérer les conséquences..... » « Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque, que celle du plus grand architecte..... » « Dieu ne devait point faire choix d'un autre univers, puisqu'il en a choisi le meilleur et n'a employé que les miracles qui y étaient nécessaires, etc. ». *Essai de Théodicée*, Œuvres de Leibnitz, etc. par Jacque. Paris 1846, vol. 2e, pag. 43 e 247 s.

Non è qui Dio modellato addirittura sull'uomo? sull'agricoltore, sul reggitore di un popolo, sull'architetto, ecc.? Non sceglie qui Dio, proprio come fa l'uomo, questa o quell'altra, tra più cose, siccome la cosa migliore, più acconcia, e via dicendo? Del resto, ecco qua come l'istesso Leibnitz ci dice che Dio non è altro che un uomo perfetto, un uomo elevato al grado di perfezione. Di fatto, parlando di Dio, ci dice nella stessa Teodicea (loc. cit., pag. 59) che « sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites ». La Teodicea di Leibnitz ci conduce colla mente alla Teodicea del nostro Rosmini. Nella prima abbiam rilevato alcuni luoghi in cui Dio è modellato sull'uomo buono, provvido ed accorto: ecco nella

infinito e perfetto in Dio ciocchè è finito e imperfetto nell'uomo (1). Ma in questo modo si frantende in tutto e per tutto il principio della libertà: la libertà vera nell'essere razionale, sia assoluto sia relativo, non consiste e non deve consistere nel fare a proprio libito questo o quell'altro, ma nel fare ciocchè è razionale che si faccia: ed il fare ciocchè è razionale che si faccia importa che bisogna necessariamente fare quello che ragion prescrive. La vera libertà dunque non è arbitrio, libera scelta, ma *un assoggettarsi a necessariamente operare il razionale.*

---

seconda un luogo, in cui Dio è modellato sull'uomo eroico: « Iddio segue (così ROSMINI, *Teodicea cit.*, pag. 445) nel suo operare nell'universo la legge dell'eroismo, che è quella degli estremi. Infatti questa è la differenza fra l'operare degli uomini comuni e degli eroi, che, mentre quelli non escono dalla via battuta, e osservano la mediocrità, gli eroi spingono il bene ed il male, secondo che son buoni o malvagi, fino all'ultimo estremo, a cui esso può pervenire, in nulla arrestandosi, ogni impresa a cui pongono mano, essi la vogliono recata a quel compimento di cui è capace, e di cui hanno il vivo tipo nella mente. I quali perciò, se son buoni, sono ottimi, se mali, pessimi. Or così opera sempre Iddio, che è certamente il massimo e l'ottimo degli eroi ». Non è proprio il caso di dire con Voltaire, che, dopo che Dio ha fatto l'uomo a sua immagine, è alla sua volta l'uomo che si forma a propria immagine il suo Dio?

(1) Il modo che si tiene nel far ciò, consiste nel togliere alla realtà tutto ciocchè ha di contingente e di finito, e d'innalzarla a uno stato ideale di perfezione, personificandola e concretandola in Dio. In altri termini, le qualità positive del finito si concepiscono *eminenter* e si attribuiscono all'essere infinito. Leibnitz, che è uno dei filosofi massimi del Teismo, ci descrive egli stesso questo processo nella *Monadologia* (par. 41) con queste parole: « D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie ».

E così la vera libertà non solo non è scompagnabile dalla necessità, ma non è addirittura possibile senza di questa. E ciò va detto dell'essere ragionevole in genere, sia esso relativo, sia esso assoluto. Anzi, nella scala ascensiva della razionalità, quanto più su si va, tanto più inscindibili divengono la libertà e la necessità.

Rispetto all'Onnipotenza divina si dicono e scrivon cose che fan di Dio un ente non solo irrazionale, come sarebbe se avesse la facoltà di annullare la sua opera razionale (il mondo), ma, staremmo per dire, un ente addirittura impossibile, perchè si giunge a metterlo persino al di sopra di ciocchè è assolutamente possibile. Car-

---

Il nostro Rosmini, benchè un po' diversamente da Leibnitz, pur si muove in proposito nello stesso ordine di idee, e si esprime così: « Quando vogliamo ascendere al pensiero dell'Ente infinito, che non cade nel nostro natural sentimento, siamo costretti a tenere la via dell'analogia dell'ente finito, la sola cosa reale che conosciamo positivamente, e però concepiamo l'Ente infinito mediante la congiunzione de' due elementi che abbiamo prima nel nostro pensiero in uno stato di divisione, cioè: 1° l'essere; 2° il reale. *Aumentiamo,* è vero, questo secondo col pensiero all'infinito, ma così che ci resta sempre nel concetto il puro reale senza l'attualità dell'essere. Questa adunque noi gliela *aggiungiamo*, e così ci formiamo il concetto dell'Ente assoluto ed infinito ». *Teosofia*, vol. I, pag. 275 s. Torino 1859.

Nota bene. — Qui sarebbe proprio il caso di domandare, chi ha dato a Leibnitz e a Rosmini la facoltà di fare due operazioni inverse, l'una cioè di sottrazione de' limiti della realtà (Leibnitz), l'altra di moltiplicazione della realtà all'infinito (Rosmini), quando la realtà istessa si oppone alla prima ed alla seconda operazione aritmetica, per la semplice ragione che il reale non è sottraibile, ossia diminuibile, nè moltiplicabile a libito, ma è quello che esso è (coi rispettivi modi e limiti), nè più nè meno? È per tali arbitrarie e non reali operazioni sulla realtà che Leibnitz e Rosmini non hanno poi raggiunto il concetto dell'Ente *veramente* perfetto, assoluto e reale.

tesio, poniamo, propugna la Onnipotenza di Dio al segno da sostenere « *fuisse ipsi* (scil. Deo) aeque liberum facere ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse aequales », ecc. (1). Il che sarebbe come dire che Dio potesse far sì che le vere e necessarie ragioni delle cose, risultanti dalla realtà delle medesime, non fossero più vere e necessarie, ossia potesse far sì che il vero non sia più vero, e il falso non sia più falso, e che due e due non faccian più quattro, ma cinque, o sei, o mille: che, insomma, la potenza divina potesse far sì che l'impossibile sia possibile, perchè le predette cose sono impossibili. Se poi si pensi che Dio è l'istessa verità, come dicono i teisti, allora il dire che Dio può far sì che la verità non sia più verità, val quanto dire che Dio può far sì che Dio non sia più Dio. È vero o non è vero che un Dio che potesse far tutto ciò è un Dio impossibile?

Queste cose che noi osserviamo, segnatamente per rispetto al Cartesio, sono state già osservate da tant'altri, e uno di quelli che le ha eccellentemente additate è il Bayle, il quale nel trarre le conseguenze del pensiere cartesiano andava persin più là di noi, e non è male di veder come. Noi cioè le abbiamo rilevate dal punto di vista teorico, il Bayle, oltre a questo, le ha rilevate, e non a torto, dal punto di vista pratico, estendendole dunque alla moralità. Come Cartesio aveva detto che la potenza divina è tale che può far sì che la verità matematica allegata non sia verità, così, in conformità di ciò, ed in conformità della onnipotenza da lui concepita senza li-

(1) Cart., *Epist. CX.*

miti, ha stabilita in generale la massima che la verità delle cose (e conseguentemente anche la validità delle cose, giacchè la validità di queste dipende dalla lor verità o falsità) dipenda unicamente dal volere divino. Bayle ha dovuto pensare che un volere che non è più legato neppure alla verità, cui può mutare a suo libito, è un volere capriccioso che può pensare ed effettuare anche l'irrazionale, e ne ha tratta la conseguenza, che con un volere così fatto e con una dottrina che lo convalida non si è più sicuri della validità e stabilità di nessuna legge, neppure delle leggi morali che potrebbero esser mutate. Legga il lettore a piè di pagina le parole di Cartesio e di Bayle (1).

Ma non è soltanto Cartesio che ha pensate di Dio sì fatte irrazionalità, ve n'è altri, e persin teisti di primo ordine: il che, del resto, non dee far meraviglia, perchè

---

(1) (Deus) non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno: nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit, aliter fieri non posse..... Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno: et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco, jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis. CARTES., *Respons. ad sextas objectiones*, 6.

Bayle fa in proposito le seguenti osservazioni: « Cette doctrine... ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale, il aura été aussi possible à Dieu de commender que l'on fût vicieux, que de commender que l'on fût vertueux; et l'on ne pourra pas être assuré, que les loix morales ne seront pas un jour abrogées, comme l'ont été les lois cérémonielles des Juifs..... Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que cette proposition: trois et trois font six, n'est vraie qu'ou et pendant le temps qu'il plait à Dieu; qu'elle est peut-être

queste cose non sono errori del tale o tal altro individuo, ma son gli errori della dottrina; e gli errori di questa si propagano e attaccano a tutti i suoi credenti, sien grandi, sien piccoli uomini. Così, per ricordarne uno e de' grandi, Leibnitz ci dice chiaro e netto che Dio può divertire il corso delle cose, e persin cangiare la natura delle medesime, e ce 'l dice in quella celebrata *Teodicea*, che è uno de' libri più metamorfistici della letteratura filosofica del Teismo (1). Ma come si può pensare e ammettere ciò, se l'istesso Teismo sostiene che il corso e la natura delle cose son segnati, o, come nel linguaggio della chiesa e della scuola si dice, predestinati da Dio (2)? È proprio il caso di dire che alla irrazionalità del Teismo si oppone il Teismo istesso, giacchè se il corso è predestinato *ab aeterno*, non può Dio, neppur come onnipotente, opporsi a Dio stesso come predestinante. Dee Dio potersi fare il contraddittore di sè medesimo e dichiarare

---

fausse dans quelques parties de l'univers, et que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux, et à certains temps, comme les cérémonies Judaïques. On étendra cette conséquence sur toutes les loix du décalogue, si les actions, qu'elles commendent, sont de leur nature aussi privées de toute bonté, que les actions qu'elles défendent ». BAYLE, *Réponse aux questions d'un Provincial*, ch. 89.

(1) « Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites et y reproduire ce que leur nature ne porte pas ». Loc. cit. pag. 58.

(2) « Omnia igitur, quae fiunt et facta sunt ab ipso (scil. Deo) et per ipsum, in ipso erant in primordialibus suis causis; eaque omnia in pondere, mensura et numero praevidit et praedestinavit ». SCOTO ERIGENA, *De praedest.*; presso Rixner, vol. II, pag. 9. È più o meno il comun concetto della predestinazione.

così *irrazionale* o inutile l'opera che l'*Ente razionale*, egli stesso, ha prodotta? Si pensi a sì fatta enormità.

Del resto, quando uno entra e spazia nel campo del fantastico, finisce per distruggere ogni limite, per la ragione che la fantasia non ha limiti di sorta (1). Quindi, se possiamo immaginare che Dio colla sua onnipotenza possa cangiare, poniamo, una noce in una montagna d'oro, non v'è ragione (giacchè la divina potenza è pensata come illimitata) perchè Dio non possa cangiar questo mondo in un altro, od anche, poniamo, moltiplicare a suo libito questo mondo, e far sì che esso non sia un sol mondo, ma cinquanta mondi, ma mille, due mila mondi. E corri e vola colla fantasia! chè le ali di essa sorvolano leggere su tutte le leggi, sien quelle dello spazio e del tempo, sien quelle istesse della necessaria e immutabile natura delle cose.

Un ultimo esempio vogliam ricordare a tal riguardo, per mostrare a che si può giungere, quando la potenza dell'essere assoluto non è intesa ne' limiti che deve assegnare anche ad essa la ragione. Il nostro rispettabile Bertini, verbigrazia, ha detto cosa che supera persin l'asserzione cartesiana poco fa citata: ha detto cioè che « in Dio tutto è liberissimo, anche la propria esistenza » (2). Che sarebbe come dire che Dio era libero di esistere e non esistere. Non ricordiamo il nostro Bertini per biasimo, chè era un uomo assai degno di riverenza, ma per dimostrare come in sì fatte cose si possa giungere a più che strane esagerazioni. Del resto, siam sicuri che, qual-

---

(1) Fichte l'aveva stupendamente detto, che la teoria della creazione tramuta la ragione in fantasia. Il luogo appresso.

(2) *Idea di una filosofia della vita*, ecc. Torino 1850, vol. I, pag. 92.

che anno dopo la pubblicazione del mentovato libro, non l'avrebbe più detto.

E ciò basti di questo punto importantissimo della potenza divina. Il costrutto della nostra discussione in proposito è questo: che il Principio assoluto, quale essere razionale, non dev'essere pensato come tale che possa a suo libito mutare il corso e la natura delle cose, ma come tale che sia legato e soggetto alle leggi delle medesime. Se il Cristianesimo vuole una ragione divina non modellata sull'arbitrio e sui capricci della ragione umana, ma una ragione divina veramente assoluta, dee concepir Dio come l'Essere immutabilmente legato a quelle leggi stesse che la dottrina teistica pensa e propugna come poste da esso. Già l'istesso Paganesimo esprimeva a modo suo questo razionalissimo principio, facendo dire a Giove: *Me quoque fata regunt* (1); significando appunto con *fata* l'immutabile legge o ragion delle cose, e pensando che essa sia e brilli nell'istesso Nume supremo.

---

(1) Ovid., *Metamorph.*, IX, 43. È noto come questo stesso principio fosse stato espresso anche in Grecia, e, già in antico, da uno de' così detti savi (Pittaco) colla nota sentenza: Ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται (col fato non lottano neppur gli Dei). Vedi Mullachius, *Fragmenta, etc.*, loc. cit., pag. 224. Conf. anche Platone, *Protag.* 345, ove ricorre la stessa sentenza.

Ancora del principio creativo e di altri attributi divini considerati in relazione coll'opera divina.

Oltre agli attributi divini antecedentemente considerati, ve ne sono altri che non sono meno degni di considerazione, per esempio, quelli di eternità ed essenzialità. Rivolgeremo l'attenzione anche ad essi: tanto più che ci porgeranno ulteriore occasione non solo di considerare il principio e la natura divina anche da altri lati, ma di considerare anche più vicinamente le relazioni di Dio col mondo. Di fatto, il principio di eternità può essere considerato sì rispetto alla natura divina, se cioè questa sia o non sia tocca dalle condizioni temporanee del mondo, sì rispetto alla creazione, se cioè questa sia *ab aeterno*, ovvero abbia avuto luogo nel tempo: ovvero anche, se questa sia continua, oppur no, eccetera. Altri principî parimenti degni di considerazione, per rispetto alla relazione di Dio col mondo, sono il tempo, lo spazio, la materia, per vedere se la natura divina sia tocca, oppur no, dalle condizioni mondane, spaziali e temporanee, non men che materiali. Di tutte queste cose vogliam fare un cenno, e cominceremo dalla eternità, considerandola dal punto di vista della creazione.

All'eternità si contrappone innanzi tutto la temporaneità; e per rapporto alla creazione sorge nel Teismo il quesito della eternità o temporaneità della medesima. È la creazione eterna, ovvero temporanea? e più preci-

samente, il mondo è stato esso creato *ab aeterno* o pure nel tempo? La risposta è veramente imbarazzante sì nel senso della eternità che in quello della temporaneità.

L'opinione della maggioranza de' teisti è per la temporaneità della creazione: e questa maggioranza è sì grande di numero, che la sua opinione possa, anzi debba essere ritenuta come la comune. Tuttavia non son mancati de' teisti che han sostenuta la contraria opinione della eternità della creazione, segnatamente ne' tempi antichi, in cui il Teismo filosofico cristiano ha un po' sentito l'influsso della filosofia greca. Uno de' primi a sostenere tale opinione è stato Origene. Notoriamente, la filosofia greca non conosce la temporaneità del mondo nel senso teistico cristiano sì del sorgere nel tempo, che della totale cessazione, sia possibile sia anche realmente effettuabile, del medesimo, comunque pur conosca ed ammetta, con alcuni filosofi, per es., Anassimandro ed altri, il sorgere e lo sparire di singoli mondi che successivamente si seguono. Origene, riattaccandosi manifestissimamente a quest'ultima idea, e mettendola in accordo colla continua attività divina, e cercando persin di accordarla colla sacra scrittura, sostiene appunto che Dio già prima di questo mondo e fin dall'eternità avea creato altri mondi, e che dopo di questo ne creerà altri ancora, e poi sempre altri incessantemente (1). Se si ri-

---

(1) Un luogo di Origene in proposito, dal quale anche si rileva come i seguaci della filosofia greco-romana combattevano, dalla lor parte, la novella idea della temporaneità della creazione e del mondo, è il seguente: solent nobis objicere (philosophi gentilium) dicentes: « si coepit mundus ex tempore, quid antea faciebat Deus quam mundus inciperet? otiosam enim et immobilem dicere na-

muove l'idea del sorgere e sparire, non che della seguente successività de' mondi, e si ritiene quello che fa al caso presente, cioè la creazione e però la conseguente esistenza del mondo *ab aeterno*, è a dire che l'idea di Origene è razionalissima e la sola che sia conforme alla natura di Dio, secondo che questo è pensato dall'istesso Teismo. La quale idea si manifesta più razionale quando si pensa che Origene la corroborava dicendo che fosse proprio della essenza divina tanto il creare, quanto il dominare il creato, e che inoltre, se si supponesse Dio passante dall'antecedente non creare al posteriormente creare, si ammetterebbe in lui, contrariamente alla sua natura, mutamento ed alterazione (1).

---

turam Dei, impium est simul et absurdum. Sic enim summa bonitas aliquando nihil quidquam boni fecisse, et omnipotentia aliquando nullum potentatum exercuisse convinceretur ». — Ad quae consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes: quia non tunc primum cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post hujus corruptionem erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus, quod utrumque divinae scripturae auctoritate firmatur: nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias, cap. 66, v. 22, docet: « erit coelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus ». — Quod autem ante hunc mundum etiam fuerint alii, *Ecclesiastes*, c. 1, v. 11, ostendit dicens: « quid est, quod factum est? illud quod futurum est, et quid est quod creatum est? illud ipsum quod creandum erat, et creari poterat, nihil ergo omnino recens sub sole, et quis loquetur et dicet, ecce hoc novum est? Non tamen putandum plures mundos simul esse, sed post hunc initium aliorum futurum. — Quid autem ante hunc mundum fuerit, aut quid post ipsum erit, jam non pro manifesto multis innotuit; non enim evidens de his in ecclesiastica predicatione sermo profertur. — Περὶ ἀρχῶν, III, cap. 5, n. 3, et praefat. tôt. operis, n. 7 (nella traduz. del De-la-Rue). Presso Rixner, *Handb. d. Gesch. d. Philos.*, I, pag. 360. —

(1) Lo Strauss, dal quale togliamo queste ragioni addotte da

Abbiamo detto che l'idea di Origene è razionale, ma essa mena a conseguenze assolutamente contrarie alla rimanente dottrina teistica: gli è perciò che dovevano sorgere e sorsero le opposizioni. Quanto al concetto del dominio, o signoria che voglia dirsi, col consequente governo del mondo come essenziale a Dio, si cercò, come fece, per esempio, Tertulliano, di oppugnarne la essenzialità, dicendo che questo principio sorgesse in Dio colla creazione del mondo, e che non gli fosse proprio essenziale, siccome quello, poniamo, della sua divinità (1). Ma però era molto più difficile di oppugnare in Dio il principio della sua natura creativa: giacchè, se questa non è essenziale a Dio, allora non si spiega come Dio pur abbia creato; e se è essenziale, non si sa più onde trarre un valido argomento per sostenere la ragione del non esercizio di questo principio prima della creazione. S. Agostino credette rimuovere la difficoltà col dire che Dio, col medesimo inalterabile volere, avea voluto che

---

Origene a conferma della dottrina della eternità del mondo, si esprime così: A sostegno di ciò, Origene « si appellava a due motivi: primamente, cioè, che l'attività creatrice e dominatrice del mondo facesse parte dell'essenza divina; secondamente, che il passaggio dal non creare al creare porterebbe nell'essenza divina un mutamento, un'alterazione ». Loc. cit., I, pag. 646, ove si allegano anche i luoghi probanti.

(1) « Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque conditio. Deus substantiae ipsius nomen, i. e. divinitatis; dominus vero non substantiae, sed potestatis: substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus ». TERTULLIAN., *adv. Hermogenem*, 3.

il mondo fino a un certo tempo non fosse, ma che da un certo tempo in poi fosse (1). Però è chiaro che ciò non rimuove la difficoltà, giacchè, se la natura divina è tale che il creare le fosse essenziale, il volere divino non può impedire e non effettuare ciò che è pur proprio della medesima. Tanto vero che egli stesso confessa la grande difficoltà della cosa, ed esprime il suo stupore che Dio, pur essendo fin dall'eternità, non avesse prima creato l'uomo (2).

L'arduità della quistione dipendeva sopratutto dal giustificare la mancanza di attività in Dio: giacchè colla stessa allegata, ma non giustificata, inalterabilità divina nel suo passaggio dal non creare al creare, Dio, prima di creare, era pur sempre inoperoso. Di qui la dimanda già fatta prima di S. Agostino: Che cosa faceva Dio prima della creazione del mondo? Alcuni risposero chi in un modo e chi in un altro. S. Agostino rispose acutamente, se si vuole, ma non in guisa da rimuovere la difficoltà. Rispose, cioè, che la dimanda stessa non ha ragion di essere, perchè prima del mondo non vi poteva essere un allora, ossia il tempo (3). A questa dimanda se ne

(1) « (In Deo) non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt ». *De civ. Dei*, XII, 17.

(2) « Valde arduum est, et semper Deum fuisse, et hominem, quem nunquam ante fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse ». Loc. cit., 14.

(3) « Contro la dimanda, che cosa facesse Dio prima del mondo? sant'Ireneo rimanda a Dio stesso, il quale solo lo sa (II, 28, n. 5). Alla stessa quistione un altro antico rispondeva: Che Dio in quel tempo facesse l'inferno pei curiosi. In vece, sant'Agostino tratta

aggiungeva una seconda: Dove era Dio prima del mondo? S. Agostino, sempre acuto, rispose che Dio era presso di sè (1): la qual risposta fu più tardi ripetuta da altri, per esempio, da Tommaso di Strasburgo, con un memorabile verso, ed adducendovi persino una ragione che, se può plausibilmente giustificare l'esser di Dio in sè stesso, è però contraria alla stessa creazione che si vuol propugnare (2).

Conformemente all'allegata risposta, S. Agostino mise innanzi un pensiere, accolto poi da tanti posteriormente, col quale pareva che potesse rimuovere le additate difficoltà. Al gran Santo, che comprendeva le conseguenze antiteistiche dell'eternità del mondo, stava vivamente a cuore di combatter quest'ultima, ma insiememente di allontanare ogni idea di temporaneità immaginabile tra l'essere eterno di Dio e l'effettuale inizio della sua attività creatrice; e trovò una formola felicissima nella concezione ed espressione della cosa, dicendo, che il

---

per assurda cotal questione, che cosa Dio facesse allora? imperocchè prima del mondo non vi era nessuno *allora* (*Conf.*, 13, n. 15). Altri dicono che prima del mondo Iddio fosse mondo a sè medesimo (Minuc. Felix. Qui ante mundum ipse sibi fuerat pro mundo. *Octav.*, c. XVIII) ». Klee, *Stor. de' dogm.*, I, p. 175.

(1) « In se habitabat Deus, apud se habitabat ». In Ps. CXXII, n. 4. *Civit. Dei*, XXII, 2. Presso lo stesso Klee, loc. cit., pag. 175.

(2) « Alla dimanda: Ov'era Dio prima che fosse il mondo? Dic ubi tunc esset, cum praeter eum nihil esset? rispose coll'Esametro:

« Tunc ubi nunc, in se; quoniam sibi sufficit ipse ».

Presso Rixner, loc. cit., II, pag. 161.

Che la risposta è contraria alla creazione, l'abbiamo additato innanzi, osservando appunto che, data la sufficienza assoluta di Dio, non è più nè esplicabile nè razionale di uscir da essa per creare l'insufficienza.

mondo non sia stato fatto nel tempo, ma col tempo (1). E non fu men felice nel convalidare la formola istessa, asserendo, doversi piuttosto dire che il tempo cominci dalla creatura, anzi che questa da quello (2). Che la formola sia felice, lo vede ognuno, giacchè con essa fino ad un certo punto si sta frammezzo alla creazione eterna ed alla temporanea, senza ricisamente pronunziarsi per la sdrucciolevole alternativa dell'una e dell'altra. La formola è felice: ma è ella vera? è ella tale da appianare le difficoltà? nol direbbe nessuno: è soltanto un ingegnoso ripiego, ma la difficoltà non è tolta. Giacchè, sia pur creato il mondo nel tempo, ovvero col tempo, cominci pure il tempo dalla creatura piuttosto che questa da quello, riman sempre vero che Dio era prima che il mondo fosse, e che non aveva esercitata la sua attività creativa prima che questo fosse creato.

Del resto, S. Agostino non pare neppure egli stesso inconcussamente convinto della irrazionalità del principio che combatte, giacchè ei non nega ricisamente la possibilità che il mondo (unitamente agli angeli) avesse potuto esister sempre (3). Comunque sia, il concetto della

---

(1) « Si literae sacrae — ita dicunt in principio fuisse coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur —: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore ». *De civ. Dei,* XI, 6.

(2) « Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore ». *De Genes. ad lit.,* V, 5. Presso Strauss, I, 651.

(3) « Parimente sant'Agostino conviene che il mondo e gli angeli avrebbero potuto sempre esistere; ma osserva che anco in questo caso non si potrebbe applicare a loro il predicato di eternità, perchè sarebbero pur sempre mutabili (*De civ. Dei,* XII, 1, 6). » Klee, *Stor. de' dogm.,* I, p. 176.

eternità della creazione, con tutte le opposizioni fatte da S. Agostino e da altri, trova altri propugnatori nel Teismo filosofico istesso, e tra questi, primamente uno grande, Scoto Erigena, al quale, con tutta l'ortodossia un po' dubbia, nessuno ha negato di essere un gran pensatore. Egli non sa nè può dividere la natura divina dal volere divino, ed entrambi dall'attività (creativa) divina, la quale ultima è coessenziale a Dio, e dalla quale discende immediatamente e irrepugnabilmente la creazione *ab aeterno* (1).

Tacciamo di molti altri teisti che o sostennero apertamente la dottrina della eternità del mondo, o che professavano tali principî che ne discendeva come una necessaria conseguenza, poniamo, Abelardo, Almarico di Chartres, Davide Dinant, il maestro Eckart ed altri: e ne tacciamo, perchè in essi il Teismo non è lo schietto e rigoroso, che ha di mira il nostro lavoro. Ma, se tacciam di questi, non possiamo però tacere di S. Tommaso, il quale, comunque non sostenga apertamente l'eternità del mondo, pur non le si dichiara neppur contrario.

Il lettore ricorderà ciocchè riferimmo in proposito a

(1) « Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale »... « Non aliud itaque Deo esse et velle et facere », etc..... « Non..... aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere »... « Deus non erat priusquam omnia faceret. Si enim esset. facere ei omnia accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligeretur. Moveret enim se ad ea facienda, quae jam non fecerat, temporeque praecederet actionem suam, quae nec sibi essentialis erat nec coaeterna ». *De divis. nat.*, lib. I, cap. 74 e 75. Questi luoghi di Erigena e gli antecedenti di S. Agostino, Tertulliano ed alcuni altri li abbiamo rilevati dallo Strauss. Non vogliamo farci belli delle penne degli altri.

pag. 42. Ora, a ciò che riferimmo innanzi è importante di aggiungere una circostanza, la quale dà maggior peso all'opinione del sommo Dottore, come inchinevole all'ammissione della predetta eternità. La circostanza è che S. Tommaso, tra le considerazioni *pro* e *contra* che suol premettere alle quistioni della *Somma teologica*, per quindi esprimere il suo pensiere definitivo, ne allega e premette una a quella concernente questo punto, la quale avrebbe dovuto addirittura farlo decidere per la temporaneità del mondo, tanto essa è grave. Cioè tra le considerazioni premette che, se il mondo fosse sempre, esso sarebbe uguagliato a Dio nella durata (1). È innegabile che ciò, per un teista schietto e rigoroso, com'è S. Tommaso, è più che grave. Ebbene, ad onta di ciò, ei riman saldo nel suo pensiero e non nega la possibilità dell'eternità del mondo. La possibilità, come riferisce il Dr Klee informato di sì fatte cose, è stata ammessa anche da altri (2). Per i tempi vicini a noi ci piace di nominare, fra gli altri, un uomo d'incontestato valore filosofico e teologico, che ha pure ammessa l'eternità del mondo e che colla sua autorità (come ci riferisce

(1) « Certum est nihil Deo aequiparari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 46, art. 2.

(2) « Molti scolastici, seguendo Boezio, insegnarono la possibilità di una creazione eterna, la quale il Wolfio ancora credette di dover ammettere; ma fra l'eternità di Dio e del mondo vi resta la differenza che quest'ultima sarebbe non una necessità necessaria, sì soltanto accidentale e donata. Anche secondo Malebranche, Iddio, a norma della sua onnipotenza, poteva creare il mondo dall'eternità, ma a norma della sua sapienza lo volle creare soltanto nel tempo, onde manifestare la sua libertà e la dipendenza del mondo ». Klee, loc. cit., pag. 175.

lo Strauss) l'ha resa rispettata o almen tollerata persin nella chiesa, ed è lo Schleiermacher (1).

Come vede il lettore, non son poi nè pochi nè uomini di poco conto quelli che nel Teismo hanno ammessa, sia incondizionatamente l'eternità del mondo, sia la possibilità della medesima. E non abbiamo certamente mentovati tutti quelli che potrebbero essere ancora nominati. Dopo questo breve e magro ricordo storico della quistione, il lettore ha dovuto certamente vedere anch'egli quel che abbiamo già detto, che, cioè, pel Teismo è davvero imbarazzante di dare una risposta ricisa e sicura sì per l'eternità che per la temporaneità della creazione. La ragione dell'imbarazzo non è altro se non che tanto l'una quanto l'altra risposta mena inevitabilmente a conseguenze del tutto contrarie alla dottrina teistica; e vediamolo.

Se si sostiene, come in generale i teisti pur fanno, che il mondo è stato creato nel tempo (il ripiego di S. Agostino *col* tempo non regge), allora si sostien cosa che non è punto conciliabile colla natura produttiva di Dio. Giacchè, essendo Dio pensato, e giustamente, come l'Ente d'infinita attività e produttività, non ha potuto essere *un solo istante* senza esercitare la sua virtù creativa, ossia senza creare. È proprio il caso di dire, ad imitazione di Lullo, che, se l'essenza divina *non est unquam otiosa, sed semper essentiat,* e la divina bontà *semper bonitat,* ecc., ragion vuole che anche la natura creativa di Dio *non est unquam otiosa, sed semper creat.* Tanto più che, essendo la creazione finale e razionale, non è

(1) Strauss, op. cit., vol. I, pag. 659.

ammissibile in Dio un solo istante, in cui egli non attuasse ciocchè è prescritto dalla finalità e razionalità. Sicchè dunque, dato Dio, è data con lui l'azion creativa, ossia la creazione: il che vuol dire, in altri termini, che il mondo è *ab aeterno*. Se il mondo è *ab aeterno*, non vi è ragione che non perduri eterno; anzi la ragion prescrive che perduri eterno; primamente, perchè la natura essenzialmente creativa di Dio porta con sè il perenne, ossia eterno esercizio della medesima; secondamente, perchè il mondo, come l'opera dell'essere assoluto, ha assoluta ragion di essere e non può mai cessar di essere. Il mondo dunque è *ab aeterno* e perdura eterno, ossia è eterno. È questa una verità che discende a fil di logica dalla stessa natura divina, una volta che questa è pensata come creante. Ma il Teismo, contraddittoriamente a questa irrepugnabile conseguenza, sostiene la temporaneità del mondo: come accordare insieme l'eternità del creatore e la temporaneità della sua opera?

Se, al contrario, si sostiene che il mondo è stato creato *ab aeterno*, allora giungiamo di necessità alla stessa conseguenza, a cui siam giunti poco fa, cioè alla eternità del medesimo. Di fatto, un mondo creato *ab aeterno* non ha e non può avere cominciamento, coincidendo il suo cominciamento col cominciamento stesso di Dio. E come di Dio si dice, che non comincia, ma è, il medesimo è a dir del mondo, che è da che Dio stesso è. In tal caso il mondo sarebbe tanto eterno quanto Dio stesso, cioè sarebbe coeterno a Dio. È vero che Dio, come creante il mondo, avrebbe rispetto ad esso, a dir così, una priorità logica, quella del producente rispetto al prodotto. Ma la priorità logica non sarebbe nel presente caso

anche priorità ontologica. La relazione di priorità o posteriorità di Dio rispetto al mondo sarebbe, nel caso in quistione, quella medesima che nella Trinità il Teismo pensa o deve pensare esistente fra il Padre ed il Figlio. Logicamente il Padre ha priorità rispetto al Figlio: ma ontologicamente non può averla, quando si ammette l'eterna generazione del Figlio, e la coeternità del Figlio col Padre. Che poi il mondo debba anche perdurare eterno, l'abbiam dimostrato poco fa: dunque il mondo non ha principio e non ha fine, proprio come Dio stesso. Avremmo così due, che non han principio e non hanno fine. Come accordar due esseri che non han principio e non han fine entrambi? solo in un modo, cioè sol quando essi costituiscano non già un doppio essere, ma un unico essere. E la dottrina creativa sostiene, invece, non solo che essi son due, ma son due di natura assolutamente opposta e pugnante. Ma quando essi son pensati come due, e questi due, come rigorosamente discende dalla loro relazione, son entrambi eterni, non ne può seguire altra conseguenza che questa inevitabilmente contraddittoria, che cioè essi sien due infiniti, due assoluti ecc., il che è assolutamente impossibile.

Queste contraddizioni non solo non si dileguano, ma si fan maggiori e più numerose, quando si consideri la creazione da un altro punto di vista che si connette intimamente con questo della eternità o temporaneità della medesima, vogliam dire dal punto di vista della sua *continuità* o *non continuità*.

È noto come nel Teismo vi sieno di quelli che sostengono la continuità dell'azione creativa (1). Ricordiamo

(1) Se si tien conto dell'opinione generalmente sparsa nel Teismo

volentieri tra noi il Gioberti ch'è del numero: il quale pensa « l'atto creativo....... non già transitorio, ma continuo ed immanente » (1). Ebbene, se si ammette la continua creazione, tutte le produzioni e tutte le azioni dell'universo, nessuna esclusa neppur quella del male, son dovute unicamente all'azione divina. Con tal dottrina tutte le singole cose dell'universo e la umanità istessa non agiscono più da sè, ma invece, agisce in loro un altro, e propriamente Dio, il quale è così l'unico ed universale attore. Ora, una tal dottrina, che da noi è ancora accarezzata da non pochi seguaci, mena direttissimamente all'*universale automatismo*. Così, per farne un'applicazione al campo etico, con tal dottrina la moralità è assolutamente distrutta, non potendo l'uomo salvarsi da quell'istesso determinismo ed automatismo, che noi poco fa, ne' nostri scritti sull'Ardigò, mostrammo discendere dal positivismo meccanico. Per forma che, su tal punto, ontologismo giobertiano e positivismo meccanico si stringono nel più fratellevole amplesso. In effetto,

---

stesso che la conservazione del mondo da parte di Dio equivale a creazione, la creazione continua dovrebbe essere opinione generale della dottrina. Leibnitz, competentissimo in sì fatte cose, scrive: « Suivant le sentiment commun des théologiens et des philosophes, la conservation étant une création continuelle, on dira que l'homme est continuellement créé corrompu et péchant ». *Théodicée,* loc. cit., pag. 112.

(1) *Del buono e del bello.* Firenze, 1850, p. 262. — Un altro luogo più esplicito e più importante ancora dell'istesso Gioberti è il seguente: La creazione è « un'azione positiva e reale, per cui l'Ente (cioè la Sostanza e Cagion prima) crea le sostanze e le cause seconde, *le regge e contiene in sè stesso, le conserva col tempo coll'immanenza dell'azione causante, che, in ordine alle cose prodotte, è una continua creazione* ». *Introduz. allo st. d. filos.,* ediz. cit., vol. II, p. 195.

l'uomo non può esser che un automa, quando in lui « la minima (Gioberti ibid.) delle sue operazioni è accompagnata, *sostenuta* e *premossa* dalla virtù creatrice ». Sicchè dunque, se si ammette la continuità dell'azione creatrice, l'universo intero è automatico, e l'unico attore delle cose tutte è Dio (1): dottrina patentemente assurda e contraria all'istessa dottrina creativa, che, d'altra parte, ammette libertà di azione, libere produzioni ecc.

Se poi non si ammette la creazione continua e si limita l'esercizio dell'azione creativa ad una sola volta, allora non si sa comprendere e spiegare come Dio, che, seconda la dottrina creativa è *atto infinito, potenza infinita,* e via dicendo, sia stato attuoso e potente una volta sola, ed ora se ne stia lì inerte ed impotente dinanzi a un creato, che, senza bisogno di Lui, agisce da sè e produce da sè indipendentemente dall'azione divina.

---

(1) È questo, del resto, un principio, al quale dee logicamente pervenire ogni schietto e conseguente Teismo. Se Dio è per questo il principio, il mezzo ed il fine del tutto, come si dice, è naturale ch'ei sia il principio di azione di ogni cosa. Questa conseguenza è tra i tanti tirata anche dal Leibnitz come (specialmente in conformità della sua dottrina dell'armonia prestabilita) nel luogo seguente: « Datur in Deo, dice egli, potentia quae est fons omnium, deinde cognitio, quae continet omnium idearum schema et tandem voluntas, quae mutationes efficit, seu productionem (rerum) secundum principium melioris. Item: *Deus itaque solus est agens principalis in toto universo;* nimirum principium omnis mutationis et persistentiae, motus et quietis juxta Aristotelem ». *Princ. philos.*, § XLVII: presso Rixner, loc. cit., vol. III, pag. 161. L'unica osservazione che aggiungiamo rispetto a questo luogo è che, secondo la dottrina della *predeterminazione* di tutti i movimenti che avverranno nelle monadi, e quindi nelle cose, non è a dire, come è detto nel luogo, che Dio solo è il principale attore, ma che Dio è il solo attore. Ciò consegue irrepugnabilmente.

Altra flagrante contraddizione anche questa. Sicchè dunque l'alternativa, sia della continuità sia della non continuità della creazione, è terribilmente contradditoria anch'essa non altrimenti che quella dell'eternità o temporaneità della medesima.

Eternità e temporaneità: fermiamoci ancora un istante su di esse. Dio, secondo la dottrina teistica della creazione, è concepito come un ente eterno non tocco in guisa alcuna dalle condizioni del tempo. Ma allora noi domandiamo: Perchè Dio ha creato in sette giorni, che sono pur tempo? e che anzi sono un tempo tutt'altro che breve, giacchè la chiesa, vinta e costretta da' progressi scientifici geologici, ha dovuto interpretare i sette giorni nel senso di sette lunghissime epoche? Intanto, qui sorge naturale la seguente osservazione: che cioè, se Dio ha creato in sette giorni od in sette epoche, in una parola, temporaneamente, ciò dee voler dire che il tempo è una delle indispensabili condizioni dell'azione divina. E non si contrapponga a ciò la futile obbiezione, che Dio, volendo, avrebbe potuto pur creare in un istante. Giacchè, se Dio è l'essere razionale, i suoi atti son condizionati dalla sua stessa razionalità. Ora, se Dio ha creato temporaneamente, ciò vuol dire che nella razionalità dell'opera divina il tempo era uno degl'indispensabili modi della sua attività creativa. E allora Dio non è più l'Ente assoluto sciolto dalle condizioni del tempo, ma è anzi legato alle medesime: e però segue, contrariamente a ciocchè in teoria sostiene il teismo, che della natura divina fa parte non solo l'eternità, ma anche la condizion del tempo, o la temporaneità. La qual cosa, del resto, il Teismo, sempre contradditorio a sè, concede

esso stesso per un altro verso, come quando, per esempio, pone Dio come attuatore di un fine nel mondo e come provvidenza e governatore del medesimo. Dio che persegue ed attua un disegno mondano, non può attuarlo e provvedervi che tra le condizioni temporanee del prima e del dopo, che son proprie del mondo istesso. Nell'esecuzione, poniamo, del disegno divino rispetto alla vita delle piante, o degli animali, o degli uomini, è impossibile l'esecuzion del medesimo senza l'indispensabile condizione del tempo nel quale questi esseri debbono generarsi gli uni dagli altri, svilupparsi, accomodarsi alle condizioni dell'ambiente, e via dicendo. Insomma, mentre il Teismo sostiene, poniamo, per bocca di uno de' suoi massimi uomini, che il passato ed il futuro, ossia il tempo, non entra nella natura e nella vita divina (1), il tempo al contrario entra in questa da per tutto, in quanto si annoda indissolubilmente all'attività divina tutta intera; e attività è vita. Anche qui dunque contraddizione, e, come sempre, in tutto nel Teismo!

E giacchè abbiamo ricordato il tempo, ricordiamo anche volentieri il suo indivisibile compagno, lo spazio. Come Dio provvidente non può attuare i suoi disegni e governare il mondo senza le condizioni del prima e del poi, così non può parimenti farlo senza il qua ed il colà; giacchè le cose tutte e l'umanità tutta non possono concentrarsi in un punto inesteso e impartibile, ma han bisogno delle condizioni spaziali. La qual cosa la dottrina teistica conferma col principio della creazione ad *extra.*

---

(1) « Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam aeternum est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum ». S. Agost., *Confes.*, IX, 10.

L'extra è lo spazio ed il complesso delle condizioni spaziali. Or, se Dio deve creare nel senso teistico, non può creare senza l'extra. Dal che discende dunque che Dio provvidente è legato alle condizioni del tempo e dello spazio, senza di cui non potrebbe attuare i suoi disegni. E si noti che esser legato alle condizioni del tempo e dello spazio vuol dir anche esser legato alle condizioni della materia, o, che vale lo stesso, alla materia. Ma di ciò fra poco.

Dicevamo dunque i disegni divini esser legati alle condizioni del tempo e dello spazio per la loro attuazione. Ma che cosa sono queste condizioni del tempo e dello spazio? sono condizioni cosmiche, sono condizioni mondane, cioè sono condizioni di quel mondo, nel quale appunto Dio attua i suoi disegni. Ora, dire che Dio non può attuare i suoi disegni senza le condizioni del tempo e dello spazio val tanto quanto dire che non può attuarli senza il mondo. Ed ecco come giungiamo per altra via alla necessità del mondo e a tal necessità, che senza di esso Dio non potrebbe attuare i suoi disegni. Ed allora Dio e Mondo, creatore e creato son sì strettamente, sì ferreamente congiunti l'uno all'altro, che, se si scioglie l'uno dalle condizioni dell'altro (e non il solo mondo da Dio, come fa il Teismo, ma anche Dio dal mondo), il lor rapporto diventa inesplicabile e le contraddizioni che ne nascono sono insormontabili.

Dio e Mondo son per il Teismo le due entità che si distinguono per contrarie qualità. Tra le tante contrarie i medesimi si distinguono anche per due che han rappresentato e rappresentan tuttavia una parte notevolissima ne' caratteri distintivi di entrambi: intendiamo

dire i caratteri della *essenzialità* e della *fenomenalità*. Consideriamo un po' da vicino la relazione di questi caratteri.

Il Teismo, secondo la dottrina creativa, ci dice che Dio è per eccellenza l'Essere essenziale, ed il Mondo da questo prodotto è per eccellenza l'Essere fenomenico.

Innanzi tutto noi domandiamo come ciocchè è unicamente e puramente essenziale possa produrre ciocchè è unicamente e puramente fenomenico, che è il perfettamente opposto di quello: insomma, noi domandiamo come sia possibile che Dio, essendo di natura unicamente essenziale, produca, contrariissimamente alla sua natura, ciocchè è inessenziale.

In secondo luogo domandiamo, se si dia un fenomenico, la cui essenzialità sia fuori del medesimo, e sia altra dal medesimo. Ora, la ragione non può assolutamente ammettere una tale relazione di cose. La essenza di checchessia non può essere che il principio interiore di questo checchessia, col quale costituisce un' unica entità e una indissolubile unità. E qui la dottrina creativa è chiara ed esplicita, e fa di Dio e del Mondo due esseri non solo distinti, ma anche opposti, aventi ciascuno la propria special natura e i propri speciali caratteri. Ma allora Dio non può essere l'essenza, e, come anche si dice e soggiunge, il principio motore e persin l'intima vita del Mondo (ved. subito appresso una nota sul Caro), e quando lo si dice, o non si sa quello che si dice, o si dice cosa impossibile ad ammettere.

D'altra parte, un puro e pretto fenomenico scevro di essenza è un vero assurdo, il concederà ogni dottrina, non esclusa la stessa dottrina creativa; e, si vuole o

non si vuole, il Mondo avrà pur la sua essenza. Ma se il Mondo avrà la sua propria essenza, allora non si sa più comprendere qual possa essere la relazione dell'essenza divina col fenomeno mondano, il quale è esso stesso non solo fornito di essenza, ma di quella essenza che è vicina e propria alla sua special natura, vale a dire dell'essenza del proprio fenomeno. Insomma, in tal caso l'essenza divina rimane, da una parte, come estranea al fenomeno mondano, dall'altra, come interamente inutile rispetto al medesimo: tanto più inutile, in quanto che il fenomeno mondano regola le leggi del proprio corso e della propria vita sulla propria essenza. In sostanza, una delle due: O si piglia sul serio ciocchè pur le mille volte si dice dall'istesso Teismo, che Dio è l'essenza del Mondo, e allora Dio non può esser ciò ad altro titolo, che essendo l'interiore principio del Mondo, e però costituente un solo essere col Mondo istesso, giacchè una cosa ed il principio di questa cosa non son separabili. Ovvero non si piglia sul serio, e allora Dio non è l'essenza del Mondo, ed allora il Mondo ha la sua propria essenza (giacchè un fenomenico senza essenzialità è un assurdo, è un pensiere illogico), e allora il Mondo, avendo la propria essenza, ha in questa le sue norme, e le sue leggi, e vive e si governa indipendentemente da Dio, e dall'essenza divina. Ma che diviene allora la Provvidenza e il suo governo del Mondo? Bisogna forse ammettere due governi del Mondo? quello della Provvidenza e quello del Mondo stesso? Terribili contraddizioni (1), ma, dato il principio della dottrina

(1) In queste contraddizioni, per es., si trova anche il Leibnitz, quando, rispetto al corso e alla natura del mondo, sostiene, da

creativa, che Dio è l'Essere per eccellenza essenziale, e il Mondo è l'Essere per eccellenza fenomenale, non possono provenirne altre che di tali e di tante.

Un'altra particolarità tra le più buie e contradditorie della dottrina che stiamo esaminando, è quella della materia e della sua relazione con Dio. Dio dunque crea la materia. Ripetiamo anche qui la solita dimanda: È egli possibile che l'essere immateriale crei l'assolutamente opposto di sè, la materia, non partecipando in alcuna

---

una parte, l'origine sopranaturale, dall'altra, posteriormente all'origine, non solo un corso naturale, ma anche un naturale prodursi ed organizzarsi del medesimo. « Je n'admets le surnaturel, dic'egli (loc. cit., pag. 42), que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps; après quoi je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'âme et le corps sont quelque chose d'aussi naturel à présent que les autres opérations les plus ordinaires de la nature ».

Ma se il Mondo, dopo la sua origine sopranaturale, corre, si riproduce e si sviluppa da sè stesso, che diviene allora il così detto governo della provvidenza? diviene un nulla; giacchè il Mondo col suo corso naturale la rende perfettamente inutile. Inoltre, se il Mondo, dopo la predetta origine sopranaturale, corre e si rifà da sè, come sarà, d'altra parte, e insiememente possibile che Dio « concoure (loc. cit., pag. 44) à toutes les actions des créatures, qu'il crée même continuellement les créatures, si vous le voulez? » Siffatte contraddizioni non son mica soltanto di Leibnitz e della sua *Teodicea,* ma di tutto il Teismo. Giacchè, se quest'ultimo, per salvare il principio della Provvidenza, ammette, se non la creazione continua, almeno l'azione continua di Dio per rispetto al Mondo (e la deve ammettere, altrimenti Dio sarebbe *inerte* per rispetto al corso e al riprodursi del medesimo), in questo non avviene più nulla spontaneamente e liberamente, ma tutto avviene (anche l'operare umano) in virtù dell'azione divina. Si riesce, in una parola, al fatalismo, o, più esattamente, al determinismo mondano.

guisa alla natura della medesima? Dov'è qui l'adequatezza, la corrispondenza tra l'essere creante e la sua opera? È questa una dimanda che si presenta naturale e par che si sia già presentata in antico a un Padre della Chiesa, il quale ha creduto di eliminare la mentovata contraddizione tra il prodotto materiale e il produttore spirituale col dire che in fin de' conti la materia, considerata nelle qualità che la costituiscono, è essa stessa immateriale come il suo produttore (1). Noi qui non in-

---

(1) Togliamo questa notizia al *Manuale di storia della filosofia ad uso dei Licei*, Napoli, 1879-81, del Prof. F. Fiorentino, il quale nella 2ª parte, pag. 34, scrive: « Notevole è la ragione che Gregorio Nisseno adduce per provare la possibilità della creazione della materia. Dio è spirituale, si dice; e che perciò? È forse altro la materia, se non l'unità di qualità, le quali in sè sono immateriali? »—

Comunque sia passato un po' di tempo, dacchè il chiar.mo collega ha dato alla luce questo Manuale, pur colgo volentieri la presente occasione per congratularmi di gran cuore con lui per un lavoro, di cui era sentito un vero bisogno nel nostro paese. Quanto a me, ho avuto, dirò così, una ragione speciale di rallegramento, che è la seguente: Nel 1874 pubblicai in Pavia un opuscolo di 100 pagine, intitolato *Alcune proposte di riforma nella istruzione secondaria*, e, tra l'altre cose, trattai (in circa 30 pagine) dell'insegnamento filosofico liceale. Una delle idee che misi innanzi fu appunto quella che ne' Licei, accanto all'insegnamento della logica, s'introducesse anche quello della storia della filosofia, stimando, per ragioni che vi sono ampiamente discusse, che essi sieno i più acconci all'insegnamento filosofico liceale. Venendo in luce il predetto Manuale, mi son consolato a vedere in esso il mezzo di attuare, ed eccellentemente, l'idea da me soltanto vagheggiata. I nostri Licei avrebbero oggi il libro che lor conviene, e il governo non potrebbe far nulla di meglio che aiutarne l'introduzione e l'uso.

Ma, oltre a queste ragioni, da una parte, di natura individuale, dall'altra, di semplice opportunità, v'è una ragione assai più importante, per cui bisogna accogliere con buon viso e con riconoscenza il libro del Fiorentino: ed è che in esso il pensiero storico della filosofia non solo è esposto in modo appropriato all'insegna-

tendiamo di entrare in un apprezzamento del pensiere del Nisseno, che, del resto, è in disaccordo coll'istesso Teismo, limitandoci ad osservare in contrario che la creazione non della sola materia, ma in genere è stata da noi dimostrata impossibile ed assurda. Ma sia pure ammesso questo principio della creazione della materia: vediamo quali conseguenze ne sorgono.

A proposito della materia, non possiamo a meno di premettere una osservazione, ed è che sia veramente

---

mento liceale, e, per giunta, con quella facilità e chiarezza che egli incomparabilmente possiede, ma è anche trattato secondo il modo scientifico con cui lo interpretano e trattano gli ultimi grandi storici della filosofia, segnatamente tedeschi, che egli ha messi largamente e intelligentemente a profitto.

Anche la critica filosofica, secondo gli ultimi risultati della medesima, e sopratutto per la parte antica della filosofia (in più special modo per Platone ed Aristotele) ha trovato posto nel libro del Fiorentino, naturalmente in quelle brevi proporzioni che permetteva l'indole e lo scopo del medesimo. È il primo libro di storia *intera* della filosofia scritto in Italia con giusti e razionali criterî.

L'unico libro noto e adoperato di storia intera della filosofia che possedevamo sinora è quello del Prof. A. Conti: ma questo libro, con tutto il buon volere e il lodevole zelo dell'autore, non corrisponde al pensiere scientifico della materia trattata, anzi, diciamolo schiettamente, è proprio il rovescio del medesimo. Giacchè i criterî apprezzativi che ispirano ed informano l'esposizione e trattazione della materia sono i teistico-sopranaturalistici, i quali, anche indipendentemente dalla propria irrazionalità e insostenibilità, possono servir di guida e norma per il solo pensiero filosofico medioevale, cioè patristico-scolastico, e non già (come pur avviene in tutto il libro) per la storia universale della filosofia. Una storia della filosofia antica e moderna trattata coi criterî del Conti non può esser quindi e realmente non è nè una fedele interpretatrice, nè una giusta estimatrice del pensiere filosofico che anima il mondo antico e il mondo moderno.

da stupire nel vedere come nel Teismo si abbia per essa, non diremo soltanto una ripugnanza, e neppur soltanto una specie di paura, ma addirittura un vero orrore. Il Teismo non si accorge che nulla è più irrazionale di ciò, e, staremmo quasi per dire, più contrario ai proprî principî. Nè v'è bisogno di molte parole per dimostrarlo: basti il ricordare che per esso la materia è creata da Dio, e quindi è l'opera di Dio. Se è così, il Teismo vorrà convenire che l'orrore onde è compreso per la materia finisce per essere un vero orrore per l'opera di Dio, e quindi indirettamente e anzi persin direttamente un vero orrore per Dio stesso. Ciò posto, veniamo a vedere come la stia colla materia rispetto all'attività divina e all'opera della medesima che è il creato.

L'opera divina, l'abbiamo innanzi rilevato più volte, non può essere accidentale, ma deve avere una assoluta ragion di essere. Se è così, la materia, come uno dei modi di manifestazione ed attuazione della divina attività, lungi dall'essere alcun che di accidentale e contingente, come sostiene la dottrina creativa, deve, al contrario, esser considerata come cosa che ha la sua necessaria ragion di essere. Necessaria dunque, ma a chi è necessaria la materia? Innanzi tutto bisogna dir che è necessaria a Dio stesso per l'attuazion di quei fini, o come dicono, di quei disegni ch'ei si propone nella creazione: giacchè se non gli fosse stata necessaria all'attuazion di questi, non l'avrebbe prodotta. Esser la materia necessaria all'attuazione de' predetti disegni, vuol dire che Dio non avrebbe potuto esercitare la sua attività senza la materia. E così è chiaro fino all'evidenza che la materia non solo non è indifferente a Dio, ma, siccome

necessario elemento dell'esercizio della sua attività, persin completiva, integrativa di questa, e però integrativa di Dio stesso.

Se ora si pensa che il creatore della materia, al quale la medesima è necessaria condizione di attività, è un essere spirituale ed immateriale, l'unico razionale significato che si può trovare nel rapporto dell'essere immateriale e spirituale coll'essere materiale, è che Spirito e Materia, Dio e Mondo, hanno non solo una necessaria connessità e ragion di essere, ma che son anche reciprocamente integrativi l'un dell'altro. Questo è l'alto e speculativo significato che s'include nella creazione e che discende logicamente dalla natura sì dell'essere creante che dell'essere creato.

Discende logicamente, abbiam detto, ed è vero; ma la dottrina creativa, contrariamente alla logica, respinge le proprie conseguenze e fa del mondo materiale un essere contingente e caduco, e, fino a un certo punto, persino ostile all'essere immateriale e spirituale. Ma già vedemmo come tal dottrina, facendo contingente e caduco il mondo, ossia l'opera divina, fa contingente e caduco Dio stesso: giacchè, per ripeterlo, caduco è l'essere ed ogni essere, di cui caduca è l'opera. Quanto più stupenda e più vera è l'antichissima sentenza indiana! « Il Nume non annulla la propria creazione »: *Der Gott vernichtet nicht seine Schöpfung* (1).

L'indissolubile connubio e la reciproca integrazione,

(1) BÖHTLING OTTO, *Indische Sprüche*, etc. St.-Petersburg, 1863, vol. I, p. 265. — Quanto alla creazione in India, rimandiamo il lettore a quel che ne diciamo nella seconda parte del nostro lavoro.

da noi testè rilevati, dell'essere spirituale e dell'essere materiale, ci si porgono non solo più chiari, ma anche più fondati, quando prendiamo in considerazione l'altra natura di esseri creati, intendiamo dire quella degli esseri spirituali finiti. Secondo la dottrina teistica dunque, Dio, creando lo spirito, lo congiunse alla materia, facendone quel sol composto che conosciamo sotto il nome di uomo. Che altro significato può avere questa divina creazione e congiunzione dello spirito colla materia nell'uomo se non quello che Spirito e Materia hanno necessario legame? ossia che si appartengono e nella lor congiunzione s'integrano? ossia, insomma, che son destinati a costituire l'essere umano non già nella loro isolazione, ma nella lor congiunzione? Certo: ma, allora, altro terribile scoglio! come accordar con ciò la dottrina dell'immortalità dell'anima e del distacco di essa dal corpo? È tutta una selva folta di contraddizioni quella che involge da cima a fondo la dottrina della creazione.

E rispetto al connubio dello spirito colla materia va messa in rilievo un'altra pur singolare contraddizione, che è la seguente: La dottrina creativa, cioè, ammette bene il connubio di spirito e materia nel caso dello spirito finito, nell'uomo insomma, ma lo respinge nel caso dello spirito infinito: e non solo lì l'ammette e qui lo respinge, ma anche lì lo ritiene razionale e qui lo ritiene irrazionale. Perchè? non è detto nè spiegato. Sia pur l'uno spirito finito, e l'altro spirito infinito, son certamente spirito e l'uno e l'altro. Ora, perchè una volta dev'essere razionale che lo spirito si congiunga colla materia a formare un sol composto e un solo essere, e un'altra

volta dev'essere irrazionale una congiunzione siffatta? Contraddizione sopra contraddizione.

Quanti altri punti contradditorî si potrebbero rilevare nella dottrina della creazione! ma fra' tanti eccone ancor uno. E cioè, che, mentre essa, da una parte, pone a fronte come essenzialmente e sostanzialmente non solo diversi, ma opposti il Mondo e Dio, dall'altra, li congiunge ed unifica essenzialmente e sostanzialmente nella persona di Cristo, che, comunque sia stato *verace uomo*, e però partecipe della natura mondana, è pur stato ad un tempo *verace Dio*, l'Uomo-Dio. È questo un principio che esprime simbolicamente e in più alto grado la verità da noi innanzi rilevata, quella, cioè, dell'unità dello Spirito e della Materia, di Dio e del Mondo; e, quel che più importa notare, non solo dello Spirito finito colla Materia, ma anche (giacchè Cristo, come Dio, dee partecipare anche alla infinitudine dello Spirito) dello Spirito infinito colla Materia istessa. Per un lato dunque si ritiene irrazionale l'unità di Dio col Mondo e colla Materia, e per l'altro, nel caso dell'Uomo-Dio, cioè dell'essere divino ed umano (e però dell'essere divino e mondano), la si ritiene razionale. Son contraddizioni addirittura insormontabili. Solo in un caso si possono superare e sciogliere, nel caso cioè che si pronunzi (a dir vero, *simbolicamente* già pronunziata dall'istessa dottrina teistica) l'indissolubile unità di Dio e del Mondo, dello Spirito e della Materia. Questo ci conduce a considerare un po' più da vicino la relazione di Dio e del Mondo nel Teismo. Però, prima di farlo, vogliam rilevare un altro principio teistico, che comunque sia anch'esso in relazione col Mondo, pur non di meno concerne più direttamente il

lato intrinseco della natura divina: intendiamo dire il principio della personalità divina. Ci siam riservato di parlarne ora e non prima, per la ragione che, dopo l'anzidetto, è più agevole di mostrare come esso non sia compatibile con un altro principio cardinale della divina natura, quello dell'assolutezza di Dio.

Della Personalità divina
considerata dal punto di vista scientifico.

Innanzi tutto, rispetto alla quistione generica della personalità divina, si potrebbe anche fare la quistione specifica della unicità o triplicità della medesima, unicità dal punto di vista di Dio come unico essere divino, triplicità dal punto di vista della Trinità, cioè di Dio come essere trino. Ma dall'entrare in questo lato specifico della quistione ci dispensa l'istesso Teismo filosofico, in quanto esso pel primo designa la Trinità, e però la triplice personalità dell'essere divino, siccome un mistero incomprensibile dalla ragione e quindi indimostrabile. Il che vuol dire che il Teismo dichiara esso stesso insolubile dal punto di vista filosofico il problema dell'unicità o triplicità della personalità divina, e si tiene unicamente all'articolo di fede, ossia alla *credenza*. Il perchè, per tal rispetto della quistione, ci limitiamo a dire che il Teismo smette esso stesso il carattere di Teismo filosofico e rimane Teismo unicamente religioso. Se non che, ad onta della insolubilità del problema dal predetto lato specifico dell'unica o triplice personalità, ei fa della personalità divina in genere come il punto vitale della propria dottrina, e, tutt'all'opposto del mistero della triplice personalità, parla dalla generica personalità divina come di cosa intelligibile e dimostrabile; e in tal

caso noi considereremo la cosa da questo secondo punto di vista, che sarebbe il filosofico. Ora, a noi sembra che quest'altro attributo divino, anche indipendentemente dal rispetto dell'unica o triplice personalità, da una parte, non si sottragga neppur esso alla contraddizione, quando Dio siccome personale è considerato in relazione al mondo; dall'altra, guardato in fondo, sia persin contrario alla stessa natura divina, quando questa dev'essere intesa nel suo vero ed alto valore. Le ragioni di ciò sono già implicitamente contenute negli apprezzamenti da noi antecedentemente fatti di parecchi degli attributi divini, coi quali è indissolubilmente legata la personalità divina istessa. Ma, a dire più esplicitamente quel che innanzi è detto implicitamente, le ragioni per cui la personalità divina non sfugge neppur essa alla contraddizione sono le seguenti.

Dio è detto personale, in quanto è pensato siccome essere intelligente e volente che esercita e compie liberamente atti intellettuali e volitivi: e come Dio è pensato insiememente siccome l'essere infinito ed assoluto, così è naturale che il Teismo pensi la personalità divina anche come infinita ed assoluta. Abbiam detto che gli atti divini son pensati come liberi: atti divini liberi pel Teismo voglion dire atti che Dio può compiere e può anche non compiere: atti che può compiere son atti possibili: gli atti compiuti son atti reali. E come la personalità divina si esprime per mezzo di questi atti, sia possibili, sia reali, così è a dire che la personalità divina è costituita dal complesso degli atti intellettivi e volitivi di Dio, sia come possibili, sia come reali. Che la personalità consista essenzialmente nella intellettualità e nella

volontà, è cosa sì chiara e sì ovvia, che non vi è bisogno di suffragarla con ragioni. La pura e semplice esistenza dell'essere divino non costituirebbe personalità, se fosse scevra di intellettualità e volontà.

Ciò posto, è ora il caso di vedere qual è la special natura di questi atti personali divini e qual è il lor modo di manifestarsi. E noi crediamo d'interpretare schiettamente il pensiere teistico in proposito, distinguendo tali atti, sieno possibili, sieno reali, in due specie, cioè: primo, quelli concernenti la creazione del mondo, che sono gli atti di Dio personale, siccome creatore; secondo, quelli concernenti la conservazione e il governo del mondo, che sono gli atti di Dio personale come provvidenza e governatore del mondo. Quando prendiamo in considerazione le predette specie di atti personali divini, ci troviamo di bel nuovo incontro alle insormontabili difficoltà e contraddizioni, in cui ci siamo imbattuti finora: giacchè queste, per un'altra via, vengon tutte a rifluire e raccogliersi nella stessa personalità divina. E non può essere altrimenti; perchè la personalità non sta isolata nella natura divina, ma si collega colla infinità, assolutezza, perfezione, libertà, essenzialità, e via dicendo, della natura divina istessa, delle quali tutte è come la concreta unità. Gli è perciò che una contraddizione esistente nei rimanenti attributi divini non può non toccare anche la personalità di Dio. In effetto, per cominciare dagli atti personali divini concernenti la creazione, Dio non sarebbe persona vera e concreta nello schietto senso teistico, se non potesse esercitar liberamente i suoi atti intellettivi e volitivi rispetto alla produzion del mondo. È in tal rispetto che il Teismo attribuisce a Dio la facoltà di tutti

quegli atti che abbiamo antecedentemente considerati. come quella di creare o non creare il mondo, quella di poterlo distruggere dopo averlo prodotto, quella di poter persino mutare il corso naturale delle cose, e consimili. Ora, è il complesso di tali facoltà e de' relativi atti, sia possibili a compiere sia realmente compiuti, che costituisce appunto la personalità divina.

Ebbene, il lettore ha visto innanzi, a qual grande cumulo di contraddizioni si va incontro, quando quegli atti sieno intesi ed ammissibili nel senso che dà loro il Teismo. Quello che dopo le antecedenti discussioni in proposito ci è lecito di conchiudere, è che le anzidette contraddizioni mostrate tra l'opera divina e il divino operante si traspongono tutte quante nella personalità divina: in quanto che la persona divina è costituita dagli atti personali divini, i quali nel lor complesso costituiscono l'*operante* divino. Quante contraddizioni dunque vi sono tra l'opera divina e l'operante, tante ve ne sono tra gli atti personali divini e la persona divina.

Così, per addurre un esempio, dal quale poi il lettore apprezzerà da sè il resto, è indubitato che la personalità divina è massimamente costituita dalla intelligenza e dalla volontà, alle quali, come integrativa, può aggiungersi la potenza siccome effettrice degli atti intellettivi e volitivi: è indubitato parimenti, che questi tre attributi sono, a dir così, compiuti dalla infinitudine, assolutezza, perfezione divina, e via dicendo. Se è così, ne segue che gli atti personali della intelligenza, volontà e possanza divina debbono essere corrispondenti alla divina natura, ossia debbono essere infiniti, assoluti e perfetti come questa: in una parola, vi dev'essere adequatezza tra l'in-

finita personalità e gli atti della medesima. Ebbene l'adequatezza non esiste punto, giacchè il creato, che è l'effettuazione dell'atto personale creativo, è finito, relativo, imperfetto, contingente, mutabile, ecc.; mentre l'atto (personale) creativo è dichiarato dal Teismo come avente i caratteri perfettamente contrarî: la natura della personalità divina dunque e gli atti della medesima si distinguono per caratteri interamente contradditori, il che vuol dire che l'assoluta personalità divina contraddice a sè medesima (perchè i suoi atti non son che sè stessa), ossia, in altri termini, la personalità divina nega sè stessa nè proprî atti. Se dovessimo riepilogare in poche parole non solo queste, ma le consimili ragioni per cui il Teismo incorre inevitabilmente nella contraddizione, sostenendo la personalità dell'essere assoluto, diremmo così: Se è dimostrato ad evidenza che il principio creativo è irrazionale e contradditorio, non si può razionalmente sostenere quella personalità che s'incentra e fonda sul principio creativo istesso.

Va, inoltre, rilevato che un essere assoluto personale porta necessariamente con sè ch'ei sia estramondano, e quando esso è tale, non solo è in contraddizione col mondo per tutte le ragioni anzidette, ma, tra l'altre cose, non può essere neppur conoscibile, perchè l'uomo che vive nelle condizioni mondane non può conoscere che ciocchè fa parte del Mondo, e ciocchè è conoscibile con quei mezzi e modi che son proprî e possibili agli esseri mondani. Sappiamo che il Teismo risponde qui in due modi; primamente, dicendo che nell'uomo vi ha qualche cosa di sopramondano, di sopranaturale, ma osserviamo che allora ne discende una conseguenza, che additeremo in

appresso specialmente quando parleremo di Rosmini, la conseguenza, cioè, che allora l'uomo non è *soltanto* finito, relativo ecc., ma finito ed infinito insieme; secondamente, dicendo, poniamo, che, ad onta della infinita differenza di Dio dal Mondo, per la diversa natura e dignità de' due esseri, il primo è pur presente nel secondo, e a segno da dire che Dio è nelle cose mondane e le pervade e compenetra d'ogni banda. Ma facciamo notare che questa presenza e mutua compenetrazione de' due esseri non può esser detta che in senso metaforico, al quale contraddice l'istesso Teismo, come vedremo meglio fra poco.

Se ora consideriamo gli atti personali divini rispetto alla conservazione e al governo del creato, il modo come essi sono e possono essere esercitati è tale che, se apparentemente è un' affermazione della personalità divina, in realtà è piuttosto una negazione della medesima: giacchè l'affermazione della personalità di Dio non potrebbe avvenire se non colla perdita della di lui assolutezza. Di fatto, come pensa il Teismo l'esercizio degli atti personali divini rispetto alla conservazione e al governo del Mondo? Li pensa ammettendo che Dio provveda o abbia già provveduto a questa o a quella cosa, anzi a tutte le singole cose, e queste regga in guisa che qui la vada in tal modo, e lì la vada in un altro; ed, inoltre, qui veglia e cura che questi popoli compiano il lor fine domestico, religioso, sociale, e via dicendo, e lì veglia e cura che anche quegli altri popoli e quelle altre cose seguano il lor regolare andamento, e via dicendo. Insomma, il Teismo pensa la personalità divina in guisa che ella a suo libito compia questi e quegli altri singoli atti, li compia quando vuole e dove vuole, e li compia a seconda delle stesse condi-

zioni di successività delle cose mondane. È questo più o meno il concetto che il Teismo annette a ciocchè si appella la conservazione e il governo del mondo da parte di Dio. Ebbene, quando gli atti personali divini son tali, Dio, come è già stato osservato, entra in tutto e per tutto nelle condizioni del finito, del relativo, del tempo e dello spazio, con che egli dalla natura di essere assoluto viene interamente abbassato alla natura di essere finito e relativo (1). Come può Dio che è l'eterno, l'incorporeo, l'immutabile ecc., entrare nelle condizioni del

(1) Questa osservazione, non nuova, è tale che ricorre subito alla mente, quando si considera il modo di esercizio della personalità divina. È stata anche fatta dall'hegelianismo, ed uno degli hegeliani molto noto nel Teismo la esprime come segue: « La concezione cristiana dell'universo (così egli) nel Cristianesimo antico, nel Cattolicismo, nel Protestantismo e nell'istesso Socinianismo è di natura essenzialmente teistica. Per essa (concezione) l'assoluto è persona, e vi tiene sì seriamente, che in caso di conflitto tra l'Assolutezza e la Personalità, piuttosto cede alcun che di quella per amor di questa, anzichè intacchi questa per amor di quella. Ne fa fede tutta la concezion cristiana intorno alla relazione di Dio col mondo, intorno alla creazione, alla provvidenza ed ai miracoli. La personalità è essenzialmente libero volere: la libertà si realizza a suo libito in singoli atti volitivi: mediante uno di siffatti atti Dio ha creato il Mondo, mediante una serie di essi lo regge, e mediante sì fatti si ingerisce (*greift ein*) dell'ordine mondano, anche interrompendo la sequela della sua continua attività governatrice del Mondo... Ma doveva tosto divenire evidente che un Dio che esercita singoli atti è bensì una persona, ma non è una persona assoluta. Giacchè, passando da un atto ad un altro, ovvero esercitando ora una certa specie di attività (una straordinaria, *eine ausserordentliche: quella che esce dall'ordine consueto*), e poscia di bel nuovo posando, ei fa ed è in un momento ciocchè non fa e non è in un altro, e ricade così in tutto e per tutto nella categoria del mutabile, temporaneo, finito ». D. STRAUSS, *Die christlich. Glaubensleh.*, vol. I, pag. 58 s.

tempo, delle cose corporee, mutabili, eccetera? Certo. se Dio entra in esse ed esercita gli atti della sua personalità nel modo predetto, non è più un essere assoluto ed infinito, ma un essere interamente relativo e finito. ossia non è più Dio, ma una specie di essere umano perfetto, a cui immagine è stato pensato. Egidio romano ha detto una grande verità che va qui molto utilmente ed acconciamente ricordata. Ha detto esser veramente da maravigliare che gli uomini non sappiano trascendere i limiti della immaginazione, in conseguenza di che essi parlano dell'infinito come se fosse finito (1). Il caso che stiamo esaminando è perfettamente questo, giacchè col pensare e far agire l'essere assoluto come essere personale è un pensarlo e farlo agire come essere finito. Di fatto, è l'essere personale finito, cioè l'uomo, che vede e prevede e, con una serie di singoli atti, provvede, e cura, e conserva, ed esegue disegni, e via dicendo. Il Teismo ha elevati questi atti al grado di perfezione, e, perfezionati, non li ha chiamati più atti umani, ma atti divini, costituenti nel lor complesso la persona divina. Qui abbiamo come sulla palma della mano quell'antropomorfismo che, se può sorgere ed aver luogo nel pensiero religioso, il quale pensa appunto i principî in modo rappresentativo e personificativo, non dee trovar posto nel pensiero filosofico. Il fare del pensiero religioso non è accidentale, e trova ragion di essere e giustificazione

---

(1) « Mirabile est quod homines nesciant immaginationem transcendere. Semper loquuntur de infinito quasi finito, et de indeterminato quasi de habente terminum; ideo semper rationes tales per accidens fallunt ». *La filos. di S. Tommaso d'Aquino*, per C. Jourdain, trad., etc., Firenze, 1852, vol. II, pag. 13.

nell'istesso pensiero umano, come avremo occasione di vedere altrove. Ma se la cosa è così dal punto di vista della religione, non è più tale dal punto di vista della scienza, la quale ha il suo proprio pensiere, e la propria forma di questo pensiere, forma cioè non più personificativa, ma speculativa, ossia tale che guarda i principî quali sono in sè stessi, non quali li fa il pensiere rappresentativo e personificativo. Pare questa una contraddizione tra la scienza e la religione, e pur non è tale: avremo occasione in prosieguo di meglio mostrarlo. Per ora ci limitiamo a dire che il pensiere che personifica l'essere assoluto è il religioso, e che il Teismo filosofico cade in un grande inganno, quando, riproducendo alla lettera il pensiero religioso della personalità divina, ossia dell'essere assoluto personificato, crede di poter con essa vieppiù innalzare ed allargare la natura divina, mentre per tal via riesce piuttosto alla restrizione e all'abbassamento della medesima. In effetto, per dirlo ancora una volta, la personalità circoscrive e limita l'essere assoluto divino, facendolo tale o tal altro incontro a tali o tali altri esseri, riducendolo, insomma, o quasi riducendolo alle proporzioni e ai modi di azione dell'essere finito e relativo. Ecco perchè abbiam detto innanzi che la personalità divina, intesa come la intende il Teismo filosofico, anzichè essere una affermazione, è piuttosto una negazione della natura vera dell'essere assoluto.

E queste non sono neppur tutte le ragioni per cui l'attributo della personalità divina non è compatibile colla natura divina: ve n'è altre, delle quali ne rileveremo ancor una, concernente anch'essa il governo e la conservazione del mondo, ed è la seguente. Dio, si dice, governa

il mondo, e può soggiungersi che la funzione del governo è considerata dal Teismo come uno de' principali modi di esercizio e manifestazione della divina personalità. Ebbene, un tale esercizio, ed in generale tutta la funzione governativa divina è perfettamente contraddetta dalla divina predestinazione. Se Dio ha predestinato *ab aeterno* l'essere e modo di operare delle cose, non c'è più nè a provvedere a nulla nè a governar nulla. Secondo il principio della predestinazione, di fatto, tutto seguirà immutabilmente il suo corso secondo gli eterni decreti divini, per adoperare una frase consueta. Che se poi si vorrà dire che Dio può mutare il già predestinato, allora torniamo di bel nuovo alle insormontabili difficoltà già mostrate: e cioè che, se il già predestinato, è, come non può altrimenti ammettersi, già predeterminato secondo ragione, Dio non può più disdire e mutare il razionalmente predestinato: darebbe una mentita alla propria, non diremo infallibile, che non sarebbe il caso, ma assoluta ragione. La ragione assoluta non si cangia e non si può cangiare: una ragione che muta è relativa, è umana. Sicchè dunque coll'eterna predestinazione il corso universale segue immutabilmente la sua via, e quel complesso di atti che si riferiscono alla personalità divina quanto alla provvidenza, conservazione e governo del mondo ossia del creato non possono punto esercitarsi. Questo è più che sufficiente per mostrare come il Teismo non solo non possa sostenere razionalmente l'attributo divino della personalità, ma al contrario non fa con esso che accrescere il numero delle contraddizioni della propria dottrina. Del resto, più innanzi, e propriamente quando avremo a parlare delle prove dell'esistenza di Dio, il

lettore vedrà discenderne con irrepugnabile evidenza e conseguenza ciocchè qui diciamo.

Intanto, per ora ci limitiamo a concludere che il Teismo dal punto di vista filosofico non può sostener la personalità divina come un articolo di ragione e di scienza, e che, volendola pur sostenere, lo può fare soltanto, accogliendola come un articolo di fede.

La ragione di tutte queste contraddizioni è in fondo sempre la stessa, quella cioè di pensare l'essere assoluto delle cose come trascendente le cose istesse. È dalla trascendenza che sorge la terribile ed insormontabile collisione tra gli attributi dell'essere assoluto e quelli dell'essere relativo, non escluso lo stesso attributo della personalità che, propria degli esseri relativi, non può accordarsi con l'assolutezza dell'essere assoluto. E noi non possiamo che ripetere sempre lo stesso, che cioè, a togliere le contraddizioni, non c'è altro mezzo che quello di pronunziare l'indissolubile unità di Dio e del Mondo, dello Spirito e della Materia. E ciò ci riconduce a considerare, come abbiam già detto, un po' più da vicino la relazion de' due nella dottrina teistica.

La relazione di Dio col Mondo.

L'intima relazione di questi Due, cioè di Dio e del Mondo, la quale è stata in cima ai pensieri di tutti i filosofi, fu anche, e in modo non meno speciale, in cima ai pensieri degli stessi Padri della Chiesa e de' Dottori scolastici, i quali ben si accorgevano che, separando Dio dal Mondo, l'avrebber separato dalla propria opera, e quindi, a dir così, da Dio stesso; e però posero ogni studio ed ogni cura ad avvicinarli. Ma, ci riuscirono essi? Dobbiam rispondere che no, od almeno dire che non riuscirono ad effettuarlo in guisa da soddisfare le esigenze della ragione e della scienza. Giacchè, ad onta del grande amore e della cura grande da lor posti nella soluzione del problema, non riuscirono che, o ad un chiaro ed esplicito dualismo, inconciliabile non solo colla ragione, ma coll'istesso indissolubile legame che è tra il creante e la propria opera; ovvero ad una mistica ed incomprensibile unione, che non solo non spiega nulla, ma rende addirittura più inesplicabile ciocchè deve spiegare. E vogliamo arrecare alcuni saggi de' tentamenti di questa seconda specie, per mostrare gli sforzi grandi che si son fatti per mostrare l'intima union di due, Dio e Mondo, i quali ad un tempo eran pur pensati e dichiarati di natura sostanzialmente ed essenzialmente opposta, e però non unibili.

S. Agostino, questo non solo massimo Padre e Dottore della Chiesa, ma anche grandissimo onore della scienza filosofica, S. Agostino, diciamo, ha tra gli altri qualche luogo in cui si rivela apertissimamente lo sforzo predetto. Una volta, per esempio, egli dice: *Substantialiter Deus ubique est diffusus, sed ita, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi; sine labore regens, et sine onere continens mundum; non quasi mole diffusus, sed nullo contentus loco, et in se ipso ubique totus* (1). Dunque, secondo S. Agostino, Dio è diffuso da per tutto, ossia nel Mondo, sostanzialmente, ma però in guisa da non essere la qualità del Mondo, sì bene la sostanza creatrice del Mondo. Che cosa può significar ciò? se deve significar qualche cosa di sensato e di determinato, non può nè deve significare altro che l'immanenza di Dio nel Mondo, tanto più che chiaramente il santo Padre ci dice che Dio *ubique est diffusus*. Ma ciò non è; perchè Dio non è la « *substantia mundi* », ma la « *substantia creatrix mundi* », che è quanto dire il principio, la potenza creatrice del Mondo. Dio e Mondo sono avvicinati ed uniti a parole, o, se si vuole, in un modo mistico, che riesce del tutto incomprensibile. Se si vuole, sono persin belle queste altre espressioni: *Sine labore regens et sine onere continens mundum,* etc.; ma son parole, son metafore, son pensieri vaghi e indeterminati, son modi di unione di cui può compiacersi e contentarsi il Misticismo, ma non la seria e rigorosa scienza.

---

(1) Epist. LVII. L'espressione di *sostanza creatrice* ricorre pure in S. Anselmo, il quale l'appella anche *essenza creatrice,* che dice « aver fatte tutte quante le cose di niente ». *Monolog.*, cap. 8, trad. Rossi.

Si può dire che S. Agostino, nel suo grande sforzo di avvicinare i due principî, li avvicina, staremmo per dire, nello spazio, ma li lascia lontani, lontanissimi nelle loro nature. E altrettanto è a dire di queste altre parole del gran Padre, pur belle, se si vuole, ma anche vaghe, generiche, mistiche e non esprimenti un sol rapporto determinato, cioè: « *Non ergo alicubi est Deus,* così egli (1), *quasi loco contentus; quod enim loco continetur, corpus est; ipse autem non est in loco, sed potius in ipso omnia, non tamen ut ipse sit locus omnium. Locus enim in spatio est, quod longitudine, latitudine et altitudine corporis occupatur; Deus autem tale aliquid non est. Et omnia igitur sunt in ipso, et tamen ipse Deus omnium locus non est* ».

Dunque, *omnia sunt in ipso*, ma in che modo sono in lui le cose? è questo che bisognerebbe determinare. Sono in lui e non son lui: ecco il pensiere di S. Agostino. Sì; ma questo è vago, questo è indeterminato; è una unione mistica che è addirittura inconcepibile, e, diciamolo pure, addirittura impossibile. O, se dev'essere concepibile e possibile, lo è nel sol caso e nel sol senso, che Dio è l'interiore principio delle cose, secondo la dottrina dell'immanenza. Ma S. Agostino non lo pensa e non lo vuole.

Vogliamo volentieri arrecare un altro luogo singolare, nel quale pur si mette ogni studio per avvicinare Dio e il Mondo, ma che è pur vago, metaforico e mistico, come gli arrecati di S. Agostino. Questo luogo è di un celebre prelato, Hildebert de Lavardin, e suona così:

---

(1) De divers. quaestionibus, quaestio XX.

Super cuncta, subter cuncta,
Extra cuncta, intra cuncta,
Intra cuncta, nec inclusus (scil. Deus),
Extra cuncta, nec exclusus,
Super cuncta, nec elatus,
Subter cuncta, nec substratus,
Super totus, praesidendo,
Subter totus, sustinendo,
Extra totus, complectendo,
Intra totus est implendo (1).

L'Hauréau, che riferisce questo luogo, ne riferisce due altri, uno di Malebranche e l'altro dell'istesso Hildebert che meritano entrambi di essere allegati, essendo anche essi del genere di quelli che stiamo allegando. « *La substance divine,* dit Malebranche (così Hauréau, loc. cit., pag. 311), *est partout, non seulement dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu ne s'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui et* subsiste dans sa substance..... *C'est en lui que nous avons le mouvement et la vie..... L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité* ». Comme le sage Arnauld l'a tres-bien démontré, l'on ne peut guère comprendre cette explication, si ce n'est au sens de Spinosa, et l'on sait que Malebranche faisait profession de n'être pas spinosiste. Comprendra-t-on mieux celle-ci, qui nous est offerte par Hildebert? « *Les créatures ne sont pas essentiellement en Dieu, mais Dieu*

(1) Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique,* 1re partie, Paris 1872, p. 312.

est essentiellement dans toute créature ». Il nous semble que ce sont là des énigmes ou des blasphèmes », etc.

Ebbene, che cosa dobbiam noi dire di questi luoghi e di tutti quelli che li somigliano? Invece di dire come Hauréau: O sono enigmi o sono bestemmie; diciamo piuttosto: O sono enigmi, da cui è impossibile cavare un senso determinato, o bisogna affermare l'unione nel senso della unità vera e reale dei due esseri. Giacchè tutte le spiegazioni date da' teisti per chiarire e giustificare il senso ed i modi di rapporto unitivo, espressi ne' citati luoghi ed in tantissimi altri consimili, che si potrebbero allegare, o non significano nulla e son vane parole; o, se debbono significar qualche cosa di determinato e di vero, lo posson soltanto quando esprimono la reale unità di Dio e del Mondo, e, intendiamoci bene, reale unità nel senso della unità sostanziale de' due, però con diversa manifestazione del medesimo sostanzial principio. A conferma di ciò ricorderemo alcuni di questi modi di spiegazione, premettendo che essi quasi tutti mirano a spiegare quella tale specie di unione tra Dio e il Mondo, che è la più intima, e che è espressa dalle più volte riferite parole: Dio è nelle cose; le cose sono in Dio.

I principali di questi modi a noi par che sieno e si possano appellare il modo causativo, il modo essenziale, il modo presenziale, il modo ideale, il modo potenziale, ed i modi per partecipazione, per cognizione e per appetizione. Alcuni luoghi a piè di pagina indicano questi modi, e più o meno anche la maniera d'intenderli (1). Non

(1) Che Dio « est causative omnia » l'abbiam ricordato innanzi, pag. 62. Che tutte le cose partecipino all'essere divino, è stato anche già detto a pag. 61. Quanto agli altri modi, ecco alcuni luoghi.

pretendiamo di averli tutti noverati sì fatti modi, ma crediamo però di averne additati i principali. Quanto al

---

Alberto Magno, ricordando alcuni modi già allegati da S. Agostino, e, riferendosi al senso (panteistico) che questi potessero avere secondo le teorie di Davide Dinant, dice: « Dicunt quidam: si Deus est ubique essentialiter, praesentialiter et potentialiter (prout fatetur Augustinus, *Epist. ad Dardanum*), nonne ipse in omnibus operabitur Essentiam, speciem, virtutes et operationes? — Et *sic Deus erit omnia,* prout dixit David de Dinanto, et *omnia operabitur in omnibus; natura autem nihil amplius operabitur* »: quod valde inconveniens est, ut supra jam rejecimus. (Et respondet): animadvertendum est, quod non fit idem asserere: *Deum esse in omni re essentialiter et potentialiter,* et dicere, *Deum omnem rem informare per se ipsum immediate;* quod posterius est (inquit) haereticum contra philosophiam et fidem catholicam. —

L'istesso Alberto dice per rispetto al modo causale: « Fuerunt equidem olim et sunt etiam hodie quidam, qui cum Alexandro et David de Dinanto docent, Deum esse omnia; ut adeo in Deo sit pluralitas, imo multiplicitas naturarum. At enim (*respondet Albertus*) cum omnia in Deo sint per modum caussae efficientis formalis et finalis, non vero ullatenus in eo sint per modum caussati; hinc potius debet inferri contrarium, quod scilicet omnia in Deo sunt ut *unum* non vero ut *multa* ». Presso Rixner, II, pag. 75.

Alessandro di Ales dice chiarissimamente in proposito: « Sed tamen dum profitemur cum Apostolo ad Rom., IX, *quia ex Deo ipso, in ipso, per ipsum et cum ipso sint omnia;* prima voce *ex ipso* non notamus conditionem causae materialis sed originis tantum, quemadmodum etiam cum dicimus *in ipso et cum ipso,* non significamus nisi continentiam in idea ». *Summa univers. theol.*, citati estratti di Rixner, p. 51.

S. Tommaso ci designa Dio come presente in tutte le cose nei due altri modi indicati, cioè come il conosciuto nel conoscente e l'appetibile nell'appetente. Di fatto, nella *Summ. theol.*, part. I, quest. 8, art. 3, dice: « Est Deus in omnibus *per potentiam*, quia ei omnia subiecta sunt; Est in omnibus *per essentiam,* quia omnia immediate creavit: Et in cunctis est *per praesentiam,* quia omnia cognoscit ». Ed ivi stesso accenna a quel modo di operare dell'anima, « secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante ».

modo causativo, esso coincide con quello di cui si è additato innanzi un esempio nel luogo di S. Agostino, in cui Dio è appellato *substantia creatrix mundi* (creare è causare), o nell'altro di S. Anselmo, in cui è appellato essenza creatrice. La creazione, pel Teismo, è *ad extra,* e se è *ad extra,* Dio è presente nell'effetto (cioè nelle cose, nel mondo), non già come elemento immanente e costitutivo di quest'ultimo, ma come causa (o principio), sia efficiente, sia formale, sia finale che ha dato origine all'effetto, ed è fuori dell'effetto. Causa ed effetto son due distinte ed anzi opposte sostanze che han ciascuna i proprî caratteri reciprocamente incommunicabili. Dunque col modo causale di unione di Dio e delle cose, se si dice che Dio è nelle cose e queste in lui, ciò non è detto che in senso metaforico, mentre che poi nel senso vero e reale Dio è altro dalle cose ed è fuori delle medesime, e queste alla lor volta son altre da Dio e fuori di Lui. Anzi, siamo schietti e diciamo le cose con verità: la verità, a tal riguardo, è che, mentre il Teismo dice *a parole* che Dio è nelle cose o viceversa, pensa poi *nel fatto* perfettamente l'opposto: perchè nel fatto pensa che l'assoluto, l'infinito, l'essenziale, ecc. (ossia Dio) non può essere realmente e sostanzialmente presente nel finito, nel relativo, nel contingente, nel fenomenico (ossia nelle cose), e via dicendo. Dice anzi che questi due ordini di cose e di principî sono in opposizione tra di loro. E allora che significato reale e positivo può aver mai l'espressione che Dio è nelle cose? Come può l'*estra*-mondano e il *sopra*-naturale essere *nel* mondano e *nel* naturale, quando è negato qualsiasi elemento di *comunanza* nelle due nature? Abbiamo dunque non Monismo, ma Dualismo.

Ciocchè è detto nel modo causativo può, naturalmente, colla diversità del contenuto e del rapporto, valere per tutti gli altri modi. Giacchè, quando si dice nel Teismo che Dio è essenzialmente nelle cose, ciò non è detto nel senso *proprio* e *reale,* che esso sia l'interiore essenzial principio della sostanza degli esseri, ma in senso *figurato* e soltanto *ideale*, secondo cui l'essenza divina e l'essenza mondana (se le cose mondane ne hanno pur una) son *due* essenze non solo distinte sostanzialmente, ma anche distinte per caratteri contrarî. Dunque, di bel nuovo, Dualismo e non Monismo. Lo stesso valga quando si dice che Dio è presente nelle cose, o che è potenzialmente nelle medesime, o che è in queste come l'appetibile, il conosciuto, e via dicendo. Tutti questi modi significano, in una parola, la sola presenza ideale, e non mai reale. Quanto a questa presenza ideale, e all'altra per partecipazione, che in sostanza è pur partecipazione in senso ideale, noi qui ci contentiamo di accennar soltanto la cosa, dovendo avere occasione di toccarla più lungamente quando la considereremo presso i nostri teisti italiani, segnatamente in Rosmini. Ma, per ora, ci pare di poter conchiudere che, se si prende sul serio e nel solo ragionevole senso le frasi che Dio è in tutte le cose, o che le cose sono in Dio, e che le cose partecipano alla natura divina, ecc., questo non può esser che quello della sostanziale partecipazione ed unificazione del principio divino ed assoluto colle cose. Se non si prende in questo senso unicamente razionale, allora non si può se non inevitabilmente cadere in una opposizione tale tra Dio e il Mondo, da rendere assolutamente impossibile qualsiasi conciliazione tra loro. E questo è veramente il

caso irrimediabile del Teismo. Giacchè esso, tra le nature differenti de' due termini, nega qualunque elemento di comunanza e identità, od anche che l'ammetta per qualche rispetto (poniamo, ammette che tanto Dio quanto il mondo son sostanze entrambi; ammette anche che è essere intelligente Dio ed è essere intelligente l'uomo, e simili), si ribella poi contro le conseguenze che ne discendono (quelle, cioè, dell'aver *comuni* la sostanza e l'essere, salvo poi il principio di averli ciascuno in modo *proprio*). Ma allora i due termini non son più compatibili ed avvicinabili, e si escludono a vicenda. Insomma, la quistione filosofica netta e precisa su questo punto della relazione di Dio col mondo è questa ed è questa sola, che cioè bisogna scegliere inevitabilmente tra il Dualismo e il Monismo, o, come anche si dice, e vale lo stesso, fra la Trascendenza e l'Immanenza. Una via di mezzo non c'è, e quando uno vuole star frammezzo, si mette in una posizione impossibile. Chi vuol vederne un esempio nel Caro, lo veda a piè di pagina (1).

---

(1) Il Caro, per nominare accanto a Janet ancor uno de' tanti propugnatori francesi del Teismo sopranaturalistico, il Caro, diciamo, mostra appunto nel modo più palese come sia contraddittoria ed assurda la posizione che tramezzi (ed è la posizion generale de' teisti) la Trascendenza e l'Immanenza. In una sua opera che ha ad oggetto il Teismo, prima toglie Dio dal Mondo, ossia lo fa trascendente, poscia vuol farne il principio vivo ed attivo del medesimo, il che è come dire che lo fa poi immanente: cosa evidentemente assurda. Per es., dopo che egli ha « bien établi que Dieu n'est pas immanent, mêlé au Monde, qu'il est *en dehors* de la nature », come può poi ragionevolmente e insiememente sostenere che, ciò non ostante, Dio « est la force occulte et toujours agissant de la nature? ». Qual è l'intelletto umano, quale il pensiere filosofico, anzi, quale l'istesso buon senso, che potrà com-

Col Monismo e coll'Immanenza si può spiegare la predetta relazione; ma col Dualismo e colla Trascendenza si apre tra Dio e il mondo un tale abisso, che, se si vuol colmarlo, non si può farlo altrimenti che riempiendolo di quelle immense contraddizioni, di cui qui non è stato dato che un piccolo saggio.

---

prendere ed ammettere che Dio, mentre è *fuori* della natura, debba essere il principio agente di essa? In qual modo agisce e può agire? fisicamente? con leggi attrattive e ripulsive? con urti e spinte? Di sicuro, con nessuno di questi mezzi; e allora con qual altro? ogni altro è inescogitabile, misterioso, incomprensibile; il che vuol dire che ogni altro mezzo, nel caso presente, dev'essere assolutamente escluso dalla scienza. E non meno inconcepibili ed irrazionali degli antecedenti sono i seguenti pensieri del medesimo scrittore (i quali, del resto, sono comuni a tutti i teisti), che cioè « Dieu sera, si non la substance de l'Être cosmique, du moins le principe de la réalité de cet être »; che « son acte, sa pensée l'enveloppent et le pénètrent »; che « Dieu sera encore, de cette manière, la loi de l'organisme, le principe de l'énergie plastique qui se révèle dans le corps,... la formule vivante de chaque type » etc. (Vedi *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, par E. Caro. Paris, 1864, pag. 496).

In qual modo, osserviamo noi ulteriormente, l'atto e il pensiere di Dio, che è *fuori* del mondo, inviluppano l'essere mondano? forse circondandolo o pervadendolo? ma, per circondare ed invadere il mondo, Dio dovrebb'essere una specie di etere o corpo elastico. Sappiamo che il Caro lo dice metaforicamente, ma colle metafore in filosofia, lo sa meglio di noi il Caro, che, del resto, è un rispettabile ingegno, colle metafore, diciamo, o non si dice nulla, o, se si dice qualche cosa, la si dice oscurandola e non chiarendola. Come può Dio esser la legge dell'organismo, essendo *fuori* del mondo, e quindi fuori dell'organismo istesso? può la legge del pensiere umano esser fuori del pensiere? ma allora la funzione del pensiere avverrebbe senza la legge del medesimo. E il medesimo si dica dell'organismo e d'ogni altra cosa. La legge, il principio, la vita o la forza, o, come altrimenti voglia dirsi, della cosa, non possono essere che l'elemento interiore e proprio della cosa, costitutivo della natura della cosa stessa.

La sistemazione e fondazione scientifica de' principî teistici.

Nell'antecedente discussione intorno ai principî teistici si contiene certamente il punto di vista generale delle nostre considerazioni sui medesimi, siccome quello che versa sul principio creativo, che è la base del Teismo, e sulla relazione in cui sono l'essere creante e l'opera creata: e possiam soggiungere che la predetta discussione potrebb'essere già per sè sola più che sufficiente per additare sino all'evidenza la contraddizione e la conseguente falsità di questi principî istessi. Ma, ad onta di ciò, il nostro apprezzamento di questa parte del Teismo non è ancora compiuto. A compierlo, dobbiam fare due cose, le quali, per buona fortuna, si prestano ad esser fatte insieme, e sono: la prima, quella di guardare i principî teistici nella lor forma scientifica e dimostrativa; la seconda, quella di considerare anche alcuni altri principî speciali, i quali non hanno una importanza minore dei primi. Che la importanza non sia minore, basti il dire che si tratta di considerare ancora, poniamo, la dimostrazione dell'esistenza di Dio, i principî concernenti la natura dell'anima e la sua relazione col corpo, la finalità umana, ecc., colle relative teorie e dimostrazioni sulla vita futura, e consimili. Però, se è chiara l'importanza di questo secondo punto delle nostre ulteriori considerazioni, non è meno importante anche la considera-

zione dell'altro punto, benchè forse non la si veda a prima giunta con pari chiarezza. L'importanza di quest'altro punto è che una dottrina filosofica non può passar per tale, se non ordina e dimostra scientificamente i principî e le diverse parti della medesima, e quindi è il caso di vedere come la stia a tal riguardo col Teismo.

Ma non è neppur la sola ragione che ci spinge a questo ulteriore esame, ve n'è un'altra più potente ancora, ed è che il Teismo pretende ed è convinto di aver saldamente *dimostrata* la razionalità e verità de' suoi principî. Con tal convinzione esso potrebbe obbiettarci: — Voi dite che ne' nostri principî vi è contraddizione, che Dio è in contraddizione col mondo e questo con quello, e soggiungete che con tali principî non si possa sostenere la obbiettività e l'assolutezza della personalità divina, e via dicendo. Ebbene, noi vi dimostriamo l'esistenza di Dio, noi vi dimostriamo che il mondo non è da sè e che è contingente, e che quindi è stato prodotto da un altro, il quale non può esser che ciocchè si appella Dio; se il mondo non è da sè ed è contingente, ne vien di conseguenza che è finito, relativo, fenomenico, ecc., e che, come tale, di necessità si oppone all'essere assoluto, infinito, necessario, che è Dio, e che, se han caratteri opposti, debbono di necessità aver nature opposte; e quindi la opposizione delle nature non è contraddizione, come voi dite, ma necessità emergente dalle loro stesse nature. Noi vi dimostriamo, inoltre, che nell'uomo vi son due principî, o meglio elementi interamente opposti, l'un de' quali, lo spirituale, si distingue in tutto e per tutto dal naturale, e che, per la sua incorruttibilità, è destinato a viver sempre ed in una vita diversa

dalla naturale, ecc. Insomma, noi vi dimostriamo i nostri fondamentali principî e ve li ordiniamo in una forma scientifica e in tante diverse discipline da costituire tutto un corpo compatto di dottrine filosofiche. Quando noi vi facciamo ciò, con tutte le contraddizioni che voi scoprite nella nostra dottrina, c'è da moderare il giudizio intorno ad essa: tanto più che contraddizioni ce n'è un po' in tutte le dottrine, e quindi non sarebbe neppure a maravigliare che ve ne possano essere anche nella nostra. —

Il Teismo, di fatto, sentendo, da una parte, l'obbligo della dimostrazione de' suoi principî, dall'altra, l'esigenza di ridurli in una forma scientifica, li ha ordinati in un sistema filosofico complesso colle rispettive parti del medesimo, Teologia naturale, metafisica, logica, cosmologia, psicologia, e via dicendo. Qual è ora il nostro còmpito ulteriore? È chiaro, è quello di prendere in considerazione queste diverse discipline filosofiche del Teismo, per vedere se davvero esse dimostrano i loro principî, e se sono in accordo colla ragione e colla realtà delle cose. Intanto, nel far ciò, ci troviamo nel caso fortunato di fare, come si dice, un viaggio e due servigi, potendo trattare insieme i predetti due punti, cioè quei tali principî secondarî del Teismo, onde è stata parola innanzi, e le discipline testè accennate. Giacchè, di fatto, nel considerare queste diverse discipline, considereremo insiememente i corrispondenti obbietti delle medesime, per forma che, mentre accenneremo, poniamo, alla teologia, avremo agio di considerare le prove dell'esistenza di Dio dal punto di vista scientifico, quando accenneremo alla psicologia e alla dottrina del fine ultimo, toccheremo naturalmente delle teorie e corrispondenti dimostrazioni tei-

stiche sulla natura dell'anima, sulla vita futura, e via dicendo.

Quel che fin d'ora possiam dire è che da questo ulteriore esame emergeranno, ci lusinghiamo, in modo non meno evidente di quel che è emerso innanzi due cose. L'una è che le contraddizioni *generiche* che abbiam già notate nella creazione in genere e nella relazione del creante coll'opera creata, si manifestano non men taglienti nelle altre *specialità* non ancora esaminate e discendenti anch'esse dalla *generica* concezione teistica. La seconda è che le volute fondate dimostrazioni dei principî teistici si mostreranno infondate.

Venendo ora alla considerazione delle diverse discipline filosofiche teistiche, esortiamo il lettore ad aver presente anche per queste quel che a suo luogo gli dicemmo per la nostra trattazione del Teismo in genere, che, cioè, noi non entreremo nelle minute particolarità delle medesime, ma che ci terremo a quei punti che sono i fondamentali di ciascuna di esse, e che, per giunta, son anche generalmente ricevuti da' teisti. Intanto, come questa considerazione per alcune di esse è implicitamente già fatta nell'esame che precede, così in quel che ci rimane a fare diremo di qual più e di qual meno, sì secondo l'importanza della cosa, sì in proporzione di quel che già si è detto e di quel che ci rimane ancora a dire. Il nostro ulteriore còmpito è in ciò agevolato dalla esposizione già fatta de' principî teistici, la quale, naturalmente, avremo di mira in quel che siamo per dire, ed ora cominciamo senz'altro da quella disciplina filosofica che pel Teismo è la base di tutte le altre, la Teologia.

La Teologia naturale teistica.
Primamente di alcune prove dell'esistenza di Dio.

Avvertiamo innanzi tutto che noi qui, parlando di Teologia, non intendiamo riferirci alla Teologia dogmatica, che ha a base e contenuto la Rivelazione, e che entra in un altro ordine di discipline dello scibile, ma alla Teologia detta naturale, che è quella che entra nelle discipline filosofiche. La ragione è anche notoria (e nel *principio generale* i teisti si accordano su tal punto coi rimanenti filosofi), ed è che la investigazione filosofica dell'obbietto della Teologia non debba esser fatta secondo i dettami dogmatici della verità rivelata, ma secondo i dettami naturali della ragione.

L'obbietto della Teologia è Dio: è dunque questo che ella si propone di investigare e determinare secondo i principî razionali. I punti essenziali di questa disciplina sono, da una parte, il dimostrare che l'obbietto di essa, Dio, sia un essere realmente esistente, dall'altra, di indicare la natura di questo essere. Il primo punto costituisce la dimostrazione dell'esistenza di Dio; il secondo, l'additamento e la teoria degli attributi divini. Noi non considereremo qui che il primo punto, che è anche l'essenziale; e del secondo, di cui è già stato detto innanzi, non faremo altro che additare le conseguenze emergenti dal nostro apprezzamento del primo.

Ora, quanto al primo de' due punti, se il Teismo dee

costituirsi come dottrina filosofica, non lo può ad altra condizione che provando la realtà di quel principio e di quell'essere che regge tutto l'edifizio teistico, cioè Dio. Ed esso, a dir vero, non solo stima di provare la esistenza reale di sì fatto principio, com'è già detto, ma designa la corrispondente disciplina, la Teologia, siccome la scienza veramente prima e fondamentale di tutta la dottrina filosofica, al segno che tutte le altre discipline di questa traggono la ragion di essere e la norma direttiva da quella (1).

---

(1) La importanza e il posto supremo di questa disciplina nel Teismo sono noti, ma non è inutile di riferire un qualche pensiere che esprime nettamente e ricisamente una tale opinione. Alberto Magno, che tutti nominano con vera e giusta riverenza nel Teismo, si esprime a tal riguardo così: « Haec autem est theologia, ut dicit philosophus: omnes ergo ancillantur ad istam, et nulla perfecta ratione libertatis libera est, nisi ista, quae ad nihil refertur, quod sit extra ipsam..... Haec igitur scientia finis aliarum scientiarum est, ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae, » etc. S. Tommaso, che pur dà un'importanza massima alla metafisica, in conformità del suo grande maestro, scrive: « Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, tamquam a superioribus, sed utitur eis, tamquam inferioribus et ancillis ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. art. 5. Presso Sanseverino, *Phil. christ. cum antiq. et nova comparata*, Neap. 1862, vol. I, pag. 12. Il pensiero di questi due sommi uomini rispetto alla posizione della teologia nelle discipline filosofiche, lo si può considerare come il general pensiero del Teismo. Di luoghi identici ai riferiti se ne potrebbero allegare a dovizia. Il Sanseverino, loc. cit., ne riferisce alcuni altri. Tanto da ricordare un moderno, e degli ultimi, e persin dei nostri, facciam sentire al lettore quel che ne dice Gioberti, sotto il nome però ammodernato di ontologia, la quale poi non è che la Teologia naturale. « L'ontologia, così egli, che cerca l'essere sotto le sue sembianze, cioè *Dio e la sua legge* sotto le apparenze mondiali ed umane, è lo scopo supremo e il midollo delle ricerche filosofiche, che altrimenti si riducono a cosa in sè frivola ». *Ricord.*, vol. I, p. 286.

Quanto alla Teologia naturale e al suo modo di procedere sì nell'investigazione del proprio oggetto che è Dio, sì nella dimostrazione dell'esistenza del medesimo, non possiamo a meno di rilevare come il predetto modo è tale, che non si può giungere se non ad una Teologia tutta ipotetica ed a dimostrazioni di Dio puramente surrettizie ed illegittime, come emergerà ad evidenza dal nostro apprezzamento. La ragion di ciò è che il Teismo in questa disciplina, indipendentemente da qualsiasi esperienza intorno alla natura reale delle cose e da qualsiasi esame critico de' principî e della dottrina che fonda, prepone anticipatamente come vero e inconcusso il *concetto* di un essere assoluto creante *ad extra*, lo considera col noto criterio logico del non contraddirsi in sè stesso, e, dopo aver pensato e trovato che *idealmente* esso non si contraddice (e che mai si trova contraddittorio in una *idealità* che fa addirittura senza della *realtà* delle cose?), cerca poi per tutte le vie e per tutti i modi, sieno razionali, sieno irrazionali, di far corrispondere l'*essere* o l'*esistenza* a quel concetto istesso (1). E come

---

(1) Nessuno ha rilevato ciò con più sagacia di Hegel, e non possiamo tenerci dall'allegarvi le sue parole: « Nella metafisica di Dio (così egli), nella così detta *Teologia naturale,* si comincia coll'esporre il concetto di Dio, guardando ad un tempo, secondo il consueto, che cosa contenga la nostra preconcetta rappresentazione (*vorausgesetzte Vorstellung*) di esso: nel far che, vien di nuovo presupposto che *noi* abbiam *tutti* quella medesima rappresentazione, che esprimiamo con Dio. Il concetto intanto, indipendentemente dalla sua realtà, porta con sè ch'ei sia vero anche in sè stesso, ossia che, come concetto, sia logicamente vero. Siccome la verità logica, in conformità del pensare soltanto intellettivo, si riduce all'*identità*, cioè al *non contraddirsi* (assenza di contraddizione), così tutta l'esigenza che si pone a tal concetto è

un tal concetto è perfettamente irrazionale ed insostenibile, è naturale che ne segua una Teologia naturale anch'essa parimenti irrazionale ed insostenibile. Ma veniamo alla considerazione di essa e segnatamente e primamente alle sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio, alle quali il lettore patirà che premettiamo un fuggevole ricordo storico, tanto da collegare il pensiero filosofico teistico con quello che lo antecede.

La filosofia, notoriamente, si è sempre sforzata di dimostrare l'esistenza di un principio superiore ed assoluto, il quale nella coscienza religiosa de' popoli ha preso il nome di Dio, e da questa ben sovente è passato anche nella coscienza filosofica de' medesimi coll'istesso nome. Quanto al ricordo storico, non rimonteremo più su della filosofia greco-romana; primamente, perchè, non facendo un lavoro storico, non vogliamo estenderci in tal rispetto; secondamente, perchè la filosofia anteriore alla

---

che esso non si contraddica in sè medesimo, ossia, come altrimenti si dice, che esso sia *possibile*, mentre che, dal suo canto, la possibilità essa stessa non è altro se non l'*identità* di una rappresentazione con *sè stessa*. Ciocchè ora, in secondo luogo, si fa, rispetto al mentovato concetto, è che si *mostri* che esso *sia*; — dimostrazione dell'esistenza di Dio. Se non che, come tal possibile concetto (di Dio), nell'interesse appunto dell'*identità* o semplice possibilità, si riduce alla più astratta delle categorie, e non divien più ricco (*di determinazioni*, *non divien più determinato*) coll'istessa esistenza, così il risultato non corrisponde ancora alla pienezza della (*nostra*) rappresentazione di Dio, e quindi, in terzo luogo, si tratta ulteriormente delle *proprietà* (*Eigenschaften*, attributi) del medesimo e della sua relazione col mondo. Son queste le distinzioni in cui c'imbattiamo, quando ci facciamo alla considerazione delle prove dell'esistenza di Dio », ecc. *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, riportate come appendice alle *Vorlesung. über die Philos. d. Religion.* Berlin 1840, 2e Aufl., II. Bd., p. 406.

greco-romana, già per sè stessa poco nota, è poi a riguardo delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio o interamente o quasi interamente ignota; e in terzo luogo, perchè la stessa filosofia teistica cristiana su tal punto non si riferisce e collega se non alla filosofia greco-romana. Ora, in questa già ricorrono abbastanza spiccate le dimostrazioni del predetto assoluto principio, il quale anche in essa ricorre spesso sotto il nome di Dio. Il primo accenno di ciocchè, a dir vero, non potrebbe neppure appellarsi una formale dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma soltanto un *immediato* inferimento di un ordinatore e reggitore del mondo dall'ordinamento che si scorge in questo, ricorre già in Socrate (1). Ma è propriamente in Platone ed ancora meglio in Aristotele che troviamo poi gli elementi ed il procedimento di vere dimostrazioni dell'esistenza predetta, in quanto che nell'uno e nell'altro, segnatamente nel secondo, ricorrono spiccati quelli che costituiscono la natura del così detto argomento cosmologico dell'esistenza di Dio; del quale argomento posteriormente S. Tommaso (unitamente a tanti altri scolastici) e poi Leibnitz si valsero anch'essi (2). Dopo Platone ed Aristotele, per la filosofia

---

(1) Il lettore può vederlo ne' *Memorabili*, lib. IV, 3, 13.

(2) È un punto che è stato rilevato dallo Strauss, del quale alleghiamo anche volentieri le parole, tanto più che in esse sono indicati i corrispondenti luoghi. « Il così detto argomento cosmologico dell'esistenza di Dio procede partendo dal mondo siccome natura (nella quale è compreso anche il lato naturale dell'uomo), e propriamente siccome un indeterminato aggregato di enti finiti e reciprocamente esteriori. D'un tal argomento già per la Teologia cristiana eran poste le basi fuori del cristianesimo istesso per mezzo di Platone (*Phaedr.*, 245, Steph.) e d'Aristotele (*Phisic.*, VII, 1,

greca, ricorderemo ancora volentieri Epicuro, nel quale ricorre il germe innanzi mentovato (a pag. 26, in nota) di quell'argomento dell'esistenza di Dio che è detto ontologico (1).

Quanto alla filosofia romana, notoriamente, non originale, ma riproduttiva della greca, nomineremo Cicerone, il quale ha tentato di dimostrare l'esistenza di Dio in tanti e varî modi, in grosso però sempre valendosi delle argomentazioni di quella filosofia (greca) ch'ei riproduce, ossia de' pensieri di Socrate, Platone, Aristotele e persin d'Epicuro in proposito (2).

VIII, 3, 5. *Metaphys.*, XII, 6. *Confr.*, II, 2), segnatamente nella forma d'un sillogismo, che dal movimento che nel mondo si scorge dipendente da altro conclude ad un ἀεικίνητον ἑαυτὸ κινοῦν, o, come lo dicevano gli scolastici, ad un *primum movens*. È in questa forma platonico-aristotelica che, per esempio, fa la dimostrazione cosmologica Tommaso d'Aquino nella prima delle cinque *Viae* da lui distinte, per giungere alla certezza dell'esistenza di Dio », ecc. *Die christl. Glaubenslehr.*, I. Bd., pag. 367.

(1) « Solus (Epicurus) enim vidit, primum esse Deos quod in omnium animis eorum notionem impressit natura: quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus », etc. Cicer., *De nat. Deor.*, lib. I, cap. 16. — In questa prenozione di Epicuro, chi ben guardi, è indubbiamente a riconoscere il germe della posteriore prova ontologica di S. Anselmo tratta dal concetto dell'ente massimo, ecc.

(2) Sì per ricordare i pensieri filosofici di Cicerone a tal riguardo, sì anche perchè in essi il lettore troverà i corrispondenti pensieri greci, e sì finalmente perchè Cicerone, noto ai Padri e Dottori, è stato anch'egli lor precursore su tal punto, allegheremo alcune delle prove di lui ricorrenti ne' seguenti luoghi. « Firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio ». Tuscul., lib. I, cap. 13. — « Esse praestantem aliquam, aeternamque naturam, et eam suspiciendam, admiran-

Come il lettore vede, già prima della filosofia teistica cristiana si erano tentate ed effettuate varie prove, anzi addirittura tutte le diverse specie di prove, a cui queste in genere possono ridursi. Era quindi naturalissimo che la filosofia cristiana si riattaccasse ad esse per continuarle ed ulteriormente svilupparle, essendovi particolarmente a ciò spinta, da una parte, dalla fede religiosa che colla sua filosofia ha comuni i fondamentali principî, dall'altra, dagli oppugnatori di essa fede. Tali prove, di fatto, sono uno de' punti capitali ed immancabili in tutta la filosofia teistica, comunque elle nella filosofia patristica ricorrano meno abbondanti ed, inoltre, in forma logicamente meno sviluppata di quel che avvenga nella scolastica propriamente detta. Dalla scolastica poi son passate e si son propagate, specialmente per mezzo del Cartesianismo e del Wolfianismo, in tutte le posteriori scuole di filosofia.

Prima di venire all'apprezzamento delle prove, è bene ricordare una cosa, che, mentre è *capitalissima*, è pur d'ordinario presa assai poco in considerazione, segnatamente dal Teismo. Questa capitalissima cosa è che pel Teismo provare l'esistenza di Dio non può significare il provar soltanto la *generica* esistenza di un principio as-

---

damque hominum generi, pulchritudo mundi, ordoque rerum caelestium cogit confiteri ». *De divinat.*, II, 72. — « Ex ipsa hominum solertia esse aliquam mentem, et eam quidem acriorem et divinam existimare debemus. Unde enim hanc homo arripuit? ut ait apud Xenophontem Socrates ». *De nat. Deor.*, lib. II, cap. 6. — « Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumus ne dubitare, quin his praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur; vel, si semper fuerint, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? » TUSCUL., lib. I, cap. 29.

soluto necessario ed intellettuale delle cose, ma la *specifica* esistenza *estramondana* di questo principio istesso. Imperocchè l'ammissione di un principio assoluto ed intellettuale non è propria ed esclusiva del solo Teismo, ma o di tutte le altre o di quasi tutte le altre dottrine filosofiche. L'istesso materialismo, che non ammette la intellettualità del principio universale, che per esso è la materia, non ne nega l'assolutezza. Ora, ciocchè distingue il Teismo stretto dalle altre dottrine è appunto la estramondanità dell'assoluto principio, e persino, a parlar più precisamente, questo stesso estramondano essere assoluto di bel nuovo in un modo tutto particolare, cioè non come essere estramondano, poniamo, qual formatore ed architettore del mondo da una materia preesistente, ma quale creatore *ex nihilo* del medesimo. In breve, pel Teismo provare l'esistenza di Dio dee significare il provare che esiste *fuori* del mondo un essere assoluto che ha creato il mondo istesso.

La espressione di essere assoluto *estramondano* non è molto accetta all'istesso Teismo, sapendo esso che quando quest'essere è allontanato dal mondo, si allontana da questo quel principio che gli dà l'essere, la vita e la ragion di essere. Ed è per questo che il Teismo, a rimuovere il concetto della estramondanità, parla della onnipresenza od ubiquità di Dio, dicendo che con essa e per essa non vi ha punto del mondo, sia nell'esteriorità che nell'interiorità di questo, ove Dio non sia. Ma, l'abbiam già osservato e lo ripetiamo meglio anche qui, che coll'onnipresenza non è detto nulla, o è detta cosa di cui uno non può farsi un concetto preciso; giacchè colla onnipresenza si viene ad avvicinare, staremmo per

dire, spazialmente Dio e Mondo, ma l'uno riman sempre fuori dell'altro. Ed intanto tra Dio e Mondo, pensati di sì opposta natura dal Teismo, non può esser quistione di relazion di contiguità, ripugnandovi la natura dell'essere divino istesso, ma unicamente di relazione ontologica, relazion di entità. Ciocchè non dicon volentieri i teisti in genere, lo ha detto chiaro ed esplicito Leibnitz, uno de' sommi e riveriti fra loro, il quale dice appunto che, nel caso dell'assoluto principio intellettuale, si tratta di questo come estramondano (1). Ed ha perfettamente ragione, giacchè quando il Teismo pensa Dio come producente il mondo *ad extra*, Dio rimane *extra mundum*, e quindi, nel più schietto e rigoroso senso teistico, è *Deus extramundanus*. Questa esplicita dichiarazione intorno alla natura estramondana dell'essere divino, da una parte, toglie gli equivoci intorno alla relazione di Dio col Mondo, dall'altra avrà una massima importanza, il lettore lo vedrà tosto, rispetto alle prove teistiche dell'esistenza di Dio.

Ciò posto, quello che noi ci accingiamo ora a fare è una revisione critica di queste prove dell'esistenza di Dio, quali elle si sono sviluppate e formolate nella filosofia teistica cristiana (sarà fatta eccezione per la sola

(1) « Dieu, selon nous, est *intelligentia extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana ». *Théodicée*, part. II, 217. Sopramondana vale lo stesso che estramondana, giacchè *sopra* al mondo è *fuori* del mondo. S. Tommaso, benchè con altre parole, avea detto perfettamente lo stesso di quel che dice Leibnitz. « Cum igitur (così il gran Dottore) *Deus sit extra totum ordinem creaturae*, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; *sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas* (non si capisce però come Dio crei proprio ciò con cui non è in relazione alcuna) ». *Summ. theol.*, qu. 13, art. 7.

prova aristotelica), per vedere se hanno o pur no legittimità e validità. Intanto, stimiamo opportuno di rilevare che quel che noi imprendiamo a fare è già stato fatto in modo storicamente memorabile un secolo fa da Emanuele Kant nella Critica della Ragion pura, la quale apparve nel 1781. Il Teismo postkantiano, in genere, non ha tenuto molto conto della maravigliosa critica kantiana, in quella stessa guisa che non ha tenuto conto del moderno grande sviluppo del pensiero filosofico. Ma ha avuto torto, perchè Kant ha dimostrato la illegittimità delle prove teistiche dell'esistenza di Dio: e se il Teismo ha continuato a tenerle per legittime, non è perchè elle lo sieno, o perchè abbia confutato le argomentazioni kantiane, il che mai fece, ma unicamente perchè, non avendo seguito ed accolto il predetto sviluppo del pensiere, è rimasto circoscritto in quel modo dimostrativo dell'esistenza di Dio, che Kant ha per sempre dimostrato falso.

Se ora ci si domandi perchè dopo Kant rifacciamo l'opera dell'esame, rispondiamo rimandando il lettore a pag. 2 di questo volume, ove le ragioni generali ivi indicate che ci han fatto intraprendere l'esame critico della dottrina teistica in genere valgono anche per le critiche kantiane delle predette prove in ispecie. Soltanto aggiungiamo qui che a rifar l'opera kantiana ci spinge un'altra particolarissima ragione, e propriamente la nostra credenza, che, se le mentovate critiche son valide contro il Teismo, sostenente la realtà di un essere assoluto estramondano, non possono esser punto valide contro la realtà di un principio assoluto e necessario in genere, onde provenga il relativo e contingente. Di Kant è notorio il semiscetticismo e fenomenismo teoretico (diciamo teoretico,

non già pratico): e quindi dal punto di vista kantiano, se si vogliono prendere le cose secondo il rigore teoretico della sua dottrina, si deve ritenere che le prove in quistione non son valide neppure per sostenere la realtà obbiettiva di un assoluto e necessario principio delle cose in genere. Ora noi, tenendo conto di quel medesimo che emerge dalla critica kantiana delle prove, non che della speculativa sì trattazione che integrazione hegeliana delle stesse, crediamo di fare anche a tal riguardo un viaggio e due servigi, cioè additare che quelle prove, da una parte, sono perfettamente illegittime pel Teismo, perchè non conducono e non possono condurre all'affermazione di un principio assoluto estramondano creante, e dall'altra sono legittimissime nel senso che conducono certamente all'affermazione di un principio assoluto e intellettuale in genere. Per dirla con due sole parole, crediamo e diciamo che quelle prove sono illegittime per dimostrare l'esistenza di un principio assoluto e intelligente come *trascendente* il mondo, ma perfettamente legittime per dimostrare la realtà di un tal principio come *immanente* nel medesimo.

Per fare convenientemente l'esame delle prove dell'esistenza di Dio, dobbiamo rilevare un punto che ha la sua importanza anch'esso, quello cioè che concerne il numero delle medesime. È indubitato che si parla e si legge di moltiplici prove; e in certo senso sarebbe a dirsi che il lor numero possa esser veramente grande. Il che, come ha già stupendamente osservato Hegel, ha la sua ragion di essere in ciò: che, cioè, come il primo ed assoluto principio delle cose è con queste in relazioni moltissime, così si può pigliar le mosse da queste tutte,

per poter da esse giungere a quel principio istesso. Si può dunque, ed in vario modo, provare l'esistenza di un principio assoluto delle cose: ed ecco perchè nel Teismo si parla di varie prove della medesima (1).

Ma son elle veramente tante e indefinite di numero? No. Abbiamo già nel *Cenno de' principî filosofici del Teismo* mentovato tre specie di prove, allegandone corrispondenti esempi di S. Anselmo, di Leibnitz e dello scolastico Raimondo di Sabunda. Ed in verità non vi sono più di tre specie o tipi che voglian dirsi di suddette prove, ai quali queste posson tutte ridursi. Quello che primo le ha ridotte a tre è Emanuele Kant: il quale assegna la ragione di questo numero, dicendo che si può effettuarle o pigliando le mosse dalla esperienza come determinata, e però da qualche nota particolare proprietà del mondo sensibile, per assorgere, secondo la legge della causalità, alla causa suprema estramondana, ovvero dalla esperienza siccome indeterminata, cioè da qualsiasi entità sperimentalmente data, per pur risalire alla cagion suprema, ovvero finalmente, facendo astrazione da qualsiasi esperienza (da qualsiasi dato a posteriori) e pigliando le mosse da puri e semplici concetti, per concludere interamente a priori di bel nuovo alla esistenza di una causa suprema. La prima si appella prova fisicoteologica, la seconda cosmologica, la terza ontologica. Non vi sono e non vi possono essere più di queste tre prove (2).

---

(1) Vedi Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes.* Loc. cit., pag. 413 e 415. — E a pag. 535 ei dice: « Tali prove in generale si possono moltiplicare a dozzine: ogni grado dell'Idea logica può a ciò servire d'esempio ».

(2) Così Kant quasi letteralmente nella *Kritik. d. rein. Vernunft.*

Hegel, dopo aver rilevato che vi possono essere tante diverse prove, come si è detto innanzi, ma che però, in fondo, « la vera prova è una sola », in quanto le diverse vie conducono tutte al « medesimo risultato, cioè l'esistenza di Dio *(das Seyn Gottes)»;* accetta anch'egli la divisione e determinazione kantiana delle tre; ma l'accetta e fonda a modo proprio come segue. Egli parte dai due elementi fondamentali che ricorrono sì in Dio che nelle prove, cioè il *concetto* di Dio *(der Begriff)*, o, come altrimenti ei lo dice, il *pensiere (der Gedanke)*, e l'esistenza ossia l'*essere (das Seyn)*, com'ei lo dice, di Dio stesso. Ora, egli pensa che nelle diverse prove dell'esistenza di Dio una parte di queste muove dall'*essere* per giungere al *concetto* (idea o pensiere) di Dio e propriamente muove dall'essere determinato (finito, limitato, contingente) per giungere al verace essere *(zum wahrhaften Seyn)*, ossia all'essere divino, e un'altra parte tien la via inversa, cioè muove dal *concetto* per giungere all'*essere* (all'esistenza) di Dio. S'intende bene che questa seconda parte delle prove si riduce all'argomento ontologico, quando l'altra parte si riduce alle altre due prove, alla cosmologica e alla teleologica (la fisico-teologica di Kant). Quanto a queste due ultime, notiamo, inoltre, che Hegel le fa muovere da' due concetti fondamentali della *contingenza (Zufälligkeit,* contingenza che per lui è come il principio che riepiloga l'essere finito delle cose; giacchè il contingente è finito, limitato, alterabile, fenomenico, accidentale, e via dicendo) e della *finalità (Zweck-*

Werke, herausgegeb. von Schub. und Rosenkr. Bd. II, pag. 461. Confr. 490, sub fin.

mässigkeit) degli esseri mondani, per giungere all'essere necessario e sommamente intelligente (1). Ora non c'è dubbio che tutte le prove possibili si riducono a queste tre tipiche.

Qual modo terremo noi nell'esame delle prove, esamineremo i soli tre tipi delle medesime, ovvero esamineremo particolarmente *tutte* quelle od almeno le *principali* di quelle che comunemente si allegano nel Teismo? Terremo una via media: e cioè, esamineremo bensì in particolar modo le tre prove tipiche, ma piglieremo, inoltre, in considerazione alcune speciali prove, sia a conferma della predetta triplicità, sia sopratutto ad esemplificare in alcune delle tante la nostra discussione e disamina. Tanto più faremo ciò, in quanto parecchie di queste sembrano, benchè realmente non sieno, un po' dissimili da quelle. Fra le prove speciali che esamineremo, non dimenticheremo, a cagione della grande importanza del Tomismo, quelle di S. Tommaso; e passando ora all'effettuazione della cosa, e, pigliando le mosse dall'esame delle prove speciali, cominciamo con quella che trae il suo fondamento dal *consenso universale.*

Questa prova, a dir vero, non è proprio cristiana, essendo il consenso universale ritenuto come indizio di verità già in antico, come, per esempio, da Aristotele nella filosofia greca, e da Cicerone nella filosofia romana sotto il nome di *consensus gentium* (2). Ma, essendo stata

---

(1) Vedi per questi pensieri di Hegel, Beweise vom Daseyn Gottes, loc. cit., pag. 416, 417, 421 e 426.

(2) Aristotele dice molto esplicitamente che quel che sembra (vero) a tutti, quello diciamo anche che sia: ὅ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φάμεν. *Eth. Nichom.*, X, 2. Nell'ediz. di Bekker, pa-

ella parimenti accolta (come, del resto, tant'altre) dal cristianesimo, non possiamo a meno di rammentarla. È noto come ella s'appoggi al fatto di ritrovarsi la idea di Dio presso i diversi popoli. Tutti i popoli, si dice, hanno avuta la idea di Dio, e tutti han ritenuto che esso fosse un essere realmente esistente: ciocchè tutti pensano, si aggiunge, non può esser falso, perchè esso è il pensiere proprio e necessario della natura umana istessa. Dunque Dio esiste.

Quanto all'espressione di « tutti i popoli », ella è adoperata troppo facilmente ed in guisa nè verificabile nè facilmente determinabile: giacchè si pensi soltanto al vario modo con che i popoli si son rappresentato Dio: Dio per tanti di essi è la natura sensibile istessa, sia tutta quanta, sia in qualche particolar forma ed esistenza di essa, come in quella del Sole, del Fuoco, e via dicendo: Dio è per qualche popolo il bue Apis; per qualche altro un qualche individuo suo stesso, per esempio il Dalai-Lama, e via dicendo. Insomma, sotto il nome di Dio si è inteso esseri sì diversi e sì opposti, che non c'è da unirli certamente insieme a vantaggio di una prova dell'esistenza del Dio spirituale teistico. E poi i *tutti*, se si vanno a guardar bene in fondo, si riducono anch'essi a qualcosa di sì vago ed indeterminato, come è vago ed indeterminato quel che ci avviene di sentire ogni dì in

---

gina 1172, 36, 6. — Il valore di verità del predetto consenso in Cicerone è cosa notissima. Fra' tanti luoghi che ricorrono in proposito in tutte le sue opere, ne ricordiamo uno del *De nat. Deor.*, lib. I, 17, che suona così: « De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est ». E nel mondo cristiano è anche generalmente accolto: nomineremo, tra tanti altri che l'accolgono, S. Tommaso.

casi simili, poniamo, che la cosa tale o tal altra la credono ed ammetton *tutti*, che *tutti* in tal caso penserebbero così o così, e via dicendo. È questo un pensiere che lo ha molto ben rilevato Giorgio Hegel (1).

Ma una cosa è innegabile in mezzo alla stessa vaghezza ed esagerazione del consenso universale, ed è che con esso è espresso il concetto di un *principio superiore* delle cose: è questo un concetto proprio dell'uomo, e, giusto perchè proprio dell'uomo, ricorre da per tutto e sempre. Ma segue da ciò una prova dell'esistenza di Dio nel senso teistico cristiano, cioè di un essere assoluto estramondano? Chi potrebbe ammetter ciò senza una potente offesa alla logica? Tanto più non segue, in quanto l'idea a cui si fa appello col consenso universale è l'idea religiosa del divino. E l'idea del divino nella religione, come avremo anche ad osservare in prosieguo, è sempre personificata e però fatta *altra* dal mondo. Ma, dal punto di vista filosofico, nell'idea di Dio tratta dal consenso universale non abbiamo altro che il puro e semplice concetto di un principio superiore: il quale, invece di essere una prova dell'esistenza di Dio, potrebbe tutt'al più essere il punto di partenza per trarne una. La prova che se ne potrebbe trarre è perfettamente identica alla così detta ontologica dell'esistenza di Dio, colla quale, avendo comune il concetto, l'idea cioè di Dio, ne avrà pur comuni quel significato, quel valore e quella sorte che emergerà dalla discussione per la medesima, alla quale rimandiamo il lettore. Aggiungiamo qui soltanto che il *consenso univerversale*, come prova filosofica dell'esistenza di Dio, è per

---

(1) Loc. cit., pag. 383 e 401.

sè stessa e per sè sola una delle più comunali e delle meno speculative.

In conclusione poi una cosa sta ferma, ed è che, da una parte, l'idea del divino, onde per consenso universale vuol trarsi un argomento filosofico in sostegno dell'esistenza di Dio, è primamente non altro che la *sola idea popolare e religiosa* del divino, e che, per farne un argomento *filosofico*, bisogna prima determinare *scientificamente* questa idea istessa, per vederla sì nella sua particolar natura, sì nel suo rapporto col mondo; dall'altra, non segue in modo alcuno la estramondanità di quel principio assoluto che la coscienza popolare e religiosa *variamente* pensa e si rappresenta siccome Dio.

Accanto alla mentovata prova ne vogliamo volentieri ricordare una seconda, la quale, comunque ricorrente in Filone, che non è un filosofo cristiano nel senso stretto di questa parola, pure, da un lato, fa parte della concezione ebraica, che è indissolubilmente connessa colla cristiana, dall'altro, la si trova, se non colle stesse parole, certo nello stesso senso, accolta ed allegata anche nel Teismo cristiano. Anzi è una di quelle che occorre di sentire e leggere assai spesso. Filone, pigliando le mosse dall'arte con cui si mostran fatte le cose, argomenta ed ascende al fattore delle medesime in questo modo. Nessun'opera d'arte, dic'egli, è sorta, o fatta da sè stessa: ma il mondo è opera d'arte in supremo grado, dunque deve essere stato formato da un fattore od artefice perfetto. È questo un argomento che si presenta sì dritto, sì plausibile ed anzi sì ragionevole, che par che non debba menomamente mettersi in dubbio la sua verità. E pure nulla è più ingannevole e più radicalmente falso di un tale

argomento tante volte ripetuto. L'errore è nel prendere il mondo per quel che non è, nel prenderlo, cioè, per un'opera d'arte, mentre esso non è che un'opera di natura (1). Fa bisogno di ricordare la immensa differenza che vi è nella essenza e ne' caratteri delle due opere? nientemen che questa, che l'opera d'arte è fatta da un altro, e l'opera di natura si fa *da sè,* o che vale lo stesso, ha a fattore sè stessa. Allora si capisce bene che l'argomentazione poggia su d'un falso supposto. E quante argomentazioni si somigliano a questa nelle prove teistiche dell'esistenza di Dio!

---

(1) Affinchè il lettore veda come Filone realmente intende la cosa e conduce l'argomentazione nel senso errato di scambiare e confondere la natura coll'arte, ecco i principali tratti della sua argomentazione quale ricorre nella traduzione latina del Gelenio: « Difficile quidem videtur quaerere percipereque patrem et rectorem universorum: sed conandum tamen impigre. Occurrunt autem hic duo praecipue quaerenda menti germane philosophanti: Unum an sit Deus..... alterum, quid est Deus, horum primum non magno discitur negocio: secundum vero non solum difficile est dicere, sed etiam fortassis impossibile, consideremus utrumque. Opifices plerunque noscuntur ex opificiis (veda dunque il lettore da qual massima parte il Filone), quis enim inspecta statua vel tabula, non statim intelligit pictorem vel statuarium?... item dum aliquis adit urbem cuius bene constituta sit respublica, ornataque pulchris legibus, quid aliud credet quam bonos ei magistratus praeesse? sic qui venit in hanc veram Megalopolim, mundum videlicet (ecco dunque il mondo assomigliato ad una gran città, costrutta, naturalmente, da Dio), videns terrae montana et campestria plena stirpibus et animalibus, amnibus perennibus et torrentibus, etc..... nonne verisimilem atque adeo necessariam cogitationem de horum patre, conditore atque rectore concipiet? nullum enim artificiosum opus sponte provenit: mundus autem arte summa factus est, dubio procul a conditore optimo ac perfectissimo. Ita iam esse Deum percepimus ». PHILONIS, *Judaei opera*, etc., *De monarch.*, per Sigismundum Gelenium. Lugduni, 1555, pag. 683 s.

Filone (come tutti i suoi sia antecessori, sia successori nell'istessa argomentazione) ha pigliato le mosse dal modo di fattura delle cose, altri han pigliato le mosse dalla mutabilità ed alterabilità delle medesime per argomentare ed ascendere all'essere inalterabile; e nomineremo un paio di scrittori cristiani rispetto a quest'altro modo di dimostrazione, Diodoro di Tarso e Giovanni Damasceno. Se non che, come questo modo di argomentazione ha un grande antecessore in Aristotele nella argomentazione del medesimo dal movimento al motore immobile, così ricorderemo volentieri prima questa: tanto più che essa nel medio evo, segnatamente ne' secoli 13° e 14°, è stata tanto propugnata e messa a profitto. Il movimento è per Aristotele quell'attività in virtù della quale la potenza passa all'atto; se il movimento è tale, esso presuppone un movente ed un mosso (1). Intanto nella relazione di questi due ultimi, ei distingue, notoriamente:

1° Un mosso che non muove (la materia);

2° Un movente che muove ed è anche mosso (la natura);

3° Un movente che muove e non è mosso (cioè il motore immobile o la divinità).

Ciò posto, Aristotele, partendo dal movimento, o che vale lo stesso, dalle cose mosse, ascende e giunge al motore immobile, dicendo che questo fosse necessariamente presupposto da quelle. Di fatto, secondo quel che è detto, ogni mosso suppone un movente; se questo movente è mosso anch'esso, si è rimandati ad un altro movente:

(1) *Phys.*, VII, 1: ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι: Omne quod movetur (così nella trad. lat. del testo Bekkeriano), ab aliquo moveatur necesse est. —

quest'altro rimanderebbe ad un altro ancora. Ora, non potendosi cadere in una serie indefinita di cause motrici, bisogna di necessità giungere ad un motore che non è mosso, al motore primo.

Noi non abbiamo nulla a ridire contro il ragionamento aristotelico nella sua consecuzione logica, finchè esso ci conduce al primo motore: questo consegue di sicuro, ma non più. Primamente non consegue che il primo motore resti fuori del movimento cosmico, e pure il motore immobile è pensato da Aristotele come un vero essere estramondano. Ora, la dimostrazione aristotelica non legittima in guisa alcuna l'uscire dal complesso de' mossi e moventi cosmici per riuscire ad un motore estracosmico. Il fatto, tra l'altre cose, è anche perfettamente contrario al ragionamento aristotelico; giacchè, nel fatto, abbiamo che il movimento cosmico si effettua in guisa che i moventi ed i mossi esercitano reciprocamente azione e reazione, per forma che alla fin delle fini essi finiscono per esser tutti insiememente e moventi e mossi. Il moto nell'universo non è venuto e non vien di fuori, ma è sorto spontaneamente dalla reciproca azione e reazione, o meglio attrazione e ripulsione de' moventi e de' mossi. E ciò è tanto vero che Aristotele, che ha messo il primo motore fuori del movimento cosmico, è nel più grande imbarazzo, anzi in una vera impossibilità di spiegare l'azione del primo motore su' mossi: giacchè, mentre il primo motore è immateriale, Aristotele è obbligato a farlo agire materialmente per essere in relazion di movimento coi mossi. In effetto, come spiega Aristotele la relazione e maniera di azione del movente rispetto al mosso? per mezzo di contatto, il

quale è da lui esteso alla *universale* realtà (1), e quindi anche al motore immobile. Ora, un principio spirituale, quale è il motore immobile aristotelico, che deve toccarsi col mosso è un principio assurdo e rende, non diciamo inesplicabile, ma impossibile la relazione e l'azione del primo rispetto al secondo. Ma vi è un secondo punto che rende la dimostrazione aristotelica viziosa, ed è quello della immobilità del primo motore. Al modo come Aristotele concepisce l'azione del movente sul mosso, che è il modo del contatto, è assolutamente impossibile che il primo motore sia immobile; giacchè, perchè dal contatto sorga movimento, è necessario che il primo motore spinga urti, mova, insomma, il mosso, il che è assolutamente impossibile senza che il primo motore si mova esso stesso. Queste assurdità provengono dal perchè l'azione del principio spirituale è pensata come avvenente a modo delle cose corporee: il movimento è, in fatto, un principio naturale, e quando il primo motore è pensato come entità *puramente* spirituale e pensiva non può muovere come muovono i corpi. Dalle nostre osservazioni è chiaro fino all'evidenza che ciocchè segue logicamente dalla dimostrazione aristotelica è soltanto la necessità di un primo principio motore: ma primamente non segue che tal principio è estramondano, secondamente non segue che sia immobile esso stesso, e in terzo luogo è assolutamente inesplicabile ed assurdo che questo principio motore, pensato come una entità spirituale, agisca per contatto come se fosse un essere corporeo.

(1) *De gener. et corr.* I, 6, 322, b, 22: οὔτε γὰρ ποιεῖν ταῦτα καὶ πάσχειν δύναται κυρίως ἃ μὴ οἷόν τε ἅψασθαι ἀλλήλων κ. τ. λ.: nam neque agere et pati ea possunt proprie, quae se mutuo tangere nequeunt, etc.

Questa breve discussione intorno al primo motore e all'argomentazione aristotelica tratta dal movimento non l'abbiamo fatta senza un perchè, ma abbiamo anzi avuta la nostra buona e forte ragione, la quale è che in moltissime argomentazioni consimili della filosofia teistica si è ricorso al principio e alla dimostrazione aristotelica per cavarne una *consimile* dimostrazione dell'esistenza di Dio. Il secolo decimo terzo ed il decimo quarto, tempi *di fiore* per il Teismo, ne hanno fatta come la base delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio; tra quelli che han così pensato c'è anche S. Tommaso (1). Ora tutte le dimostrazioni che poggiano su questa base, poggiano su d'una base falsa e non possono essere che illegittime: e sono illegittime non solo quelle che piglian le mosse dal movimento propriamente detto, ma anche da qualche altro principio consimile che è intimamente legato col movimento, come è, per esempio, il principio della mutazione od alterazione delle cose. Diamone un saggio.

Diodoro vescovo di Tarso (fiorì nella 2ª metà del se-

---

(1) Il dottor Schneid, intelligente di cose scolastiche, dice a questo proposito: « I maestri (intendi i filosofi) del secolo decimo terzo e decimo quarto non seguono nelle lor prove per l'esistenza di Dio la via tenuta da S. Anselmo, ma quella tenuta dallo Stagirita. Essi dimostrano l'esistenza di un essere supremo non già *a priori*, ma *a posteriori*, pigliando le mosse dalle creature. *Quasi tutti* accettano le dimostrazioni di Aristotele, le quali dal movimento che è nel mondo concludono a un primo motore immobile. La prova dal movimento vale anzi per loro come la più stringente *(der mehr zwingende Beweis)* ». — A piè di pagina riporta le seguenti importantissime parole di S. Tommaso, *Summ. theol.*, I. qu. 2, a. 3: « Quod Deum esse, quinque viis probari potest. *Prima* autem et *manifestior* via est, quae sumitur *ex parte motus* », etc. — Dr MATH. SCHNEID, *Aristoteles in der Scholastik.* Eichstädt, 1875, pag. 133.

colo IV dell'êra volgare) è stato uno di quelli che si è riattaccato al predetto concetto aristotelico, e dalla generazione e corruzione delle cose (il che mostra evidentissimamente che il pensiere di Diodoro è calcato sul *De generatione et corruptione* dello Stagirita) argomenta all'esistenza di Dio. Che la generazione e la corruzione non sien possibili senza *movimento*, è evidente (1), perchè elle non possono effettuarsi senza un movimento delle parti di ciocchè si organizza (si genera, si fa) e di ciocchè si disorganizza (si corrompe). Ora, egli dice in sostanza che nel mondo tutto si corrompe, a cominciare dagli uomini e a finire alle altre cose; che, inoltre, la corruzione suppone il nascimento, il quale nelle cose non può esser da sè ma dev'esser da altro (qui sta la forza dell'argomento). Ora, poichè nel mondo tutto si genera e corrompe (compresi gli elementi, i cieli e tutto), e però tutto ha principio e fine, ed inoltre il principio della genesi non può esser da sè, ma da altro, perciò *siamo necessariamente indotti a credere ed ammettere che quello che dà l'essere alle cose tutte mondane è Dio* (noti in questa il lettore una di quelle prove che dovrebbero dimostrare che il mondo non è da sè, ma da Dio, e che quindi è contingente, e via dicendo): il quale per conseguenza è esistente (2). Tale è l'argomentazione di Dio-

(1) S. Tommaso, aristotelico e riproducente il pensiere aristotelico, lo dice eccellentemente con queste parole: « Corruptio est mutatio quaedam, quam oportet esse terminum motus: ut in Physicis est probatum: unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur ». *Summ. contr. Gentil.*, lib. III, cap. 55.

(2) « Gli uomini (dice il vescovo di Tarso), presi ad uno per uno, sono soggetti alla corruzione e alla generazione. E da ciò si fa manifesto che anche la natura si riduce ad una simile dissolu-

doro di Tarso. È ella legittima? punto. Giacchè nessuno nega e nessuno ha mai negato che le *singole* (si noti, le singole) cose mondane, il singolo uomo, la singola pianta, il singolo animale ecc., in quanto singolarmente sorgono e si corrompono, non si generino da sè, e che però non sieno da sè. Ma, se ciò regge ed è vero delle singole cose, non consegue punto che regga e sia egualmente vero dell'universo preso nella sua integrità; giacchè in questo abbiamo un sostrato *elementare* e *generale* di realtà cosmica, dal quale sorgono le singole cose, non escluse le stesse grandi formazioni cosmiche planetarie, come il sole, le singole stelle, i singoli pianeti ecc. L'errore di Diodoro di Tarso è di avere illegittimamente

---

zione, nè dura se non se in forza delle sole vicendevoli successioni. Ora, ciò che non ha nascimento non può avere la sua incorruttibilità dal succedere che fa una sua parte a mano a mano in luogo dell'altra; e soltanto è tale per sè medesima, e in forza della sua sostanza. Che poi anche il mondo abbia avuto nascimento, vien chiaro da questo che hanno nascimento le cose che sono in esso, cioè il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria; imperciocchè queste cose ogni giorno in particolare e si corrompono e si generano..... Ciò che è senza nascimento, per sussistere, non ha bisogno dell'opera d'altri..... Se poi alcuno dicesse che il cangiamento di quelle cose manca di principio, o nascimento, direbbe ancora cosa che non può assolutamente essere. Imperciocchè un tale cangiamento è una certa affezione, la quale ha principio; e niuno direbbe mai che un cangiamento sia senza principio. Anzi, per dir brevemente, il cangiamento sapientissimo e degli elementi e degli animali e corpi che in essi si fa, e la varia differenza della figura, de' colori, e delle altre qualità, non solo non permette che noi pensiamo o non mancare il mondo di nascimento, ed esistere di sua natura e senza provvidenza veruna; ma c'induce a chiaramente sapere ed a credere fermamente che Dio a tutte queste cose dà l'essere, e l'esser bene ». *Bibliot. di Fozio,* trad. in ital. dal Compagnoni, vol. II. Milano, 1836, pag. 300—303.

esteso all' universo ciocchè vale delle singole cose e delle singole formazioni, soltanto in quanto singole. *A particulari ad universale non valet consequentia*, dicono ottimamente i logici. Inoltre, è più che illegittimo, nella dimostrazione allegata, il sostenere che sieno sorti anche gli elementi cosmici onde le cose tutte si formano. Ciò è soltanto asserito non già dimostrato, mentre che è proprio questo che bisogna dimostrare perchè se ne possa legittimamente conchiudere l'esistenza di Dio: giacchè l'istesso Teismo ammette anch'esso che nella natura le singole formazioni e le singole cose hanno a lor comune fondo, diciam così, la elementarità cosmica che è il sostrato di esse tutte. Finchè non è dimostrato ciò, non si può dire che essi sieno da altro: e se non son da altro, non si può ulteriormente sostenere (come meglio vedremo in seguito) che essi e però il mondo tutto che ne sorge nelle varie formazioni e trasformazioni de' medesimi sia da altro e contingente. Essendo adunque indimostrato che gli elementi cosmici (ossia la *general* materia cosmica (1)) sorgano, rimane anche indimostrato quel che si voleva dimostrare, cioè l'esistenza di Dio.

Nell'istesso genere di dimostrazione ha cercato più tardi di provare l'esistenza di Dio Giovanni Damasceno, il quale pigliava le mosse dalla alterabilità o mutazione delle cose, presso a poco dunque anch'egli dal generarsi

---

(1) La materia la intendiamo qui in un senso generico, cioè nel senso di sostrato orginario delle cose tutte, nel senso di ciocchè i Tedeschi appellano *Stoff*, pel quale il nostro Rosmini nella Teosofia adopera una parola che suona male, ma che è stata pur adoperata nel nostro volgare antico, cioè lo stoffo.

e corrompersi delle medesime: giacchè la mutazion delle cose è intimamente collegata col lor generarsi e corrompersi, e quindi anche, come è stato osservato, col movimento. Anche Giovanni Damasceno si riattacca dunque alla dimostrazione aristotelica. Egli argomenta così: Tutto ciocchè si muta (τρεπτά) ha la cagione del suo essere fuori di sè, è creato (κτιστά): ma tutto quello che percepiamo è mutabile; esso è dunque creato, ed è creato da un fattore, il quale dev'essere immutabile ed increato esso stesso, ossia da Dio (1). Qui la illegittimità della dimostrazione è ancor più manifesta, che nelle antecedenti, perchè è addirittura presupposto come dimostrato il dimostrando. Quando, di fatto, si dice nella prima proposizione, che è la base dell'argomentazione intera, che ciocchè si muta ha la cagion del suo essere *fuori* di sè e che sia creato, da una parte, si pone per dimostrato che non le sole *singole* cose, come mutabili, hanno la causa fuori di esse, ma che l'*universale* realtà abbia anch'essa la cagione fuori di sè, il che è indimostrato (ed è l'istesso errore logico dell'antecedente dimostrazione); dall'altra, questo mutabile lo si dà per addirittura creato, che è proprio ciocchè si dee dimostrare. Il che è tanto più errato, in quanto il principio *immutabile* che si vuol porre come causa *(esterna)* di ciocchè si muta, è esso stesso presente nell'universo: è presente non solo nell'*immutabilità* delle leggi universali, ma nelle stesse singole

---

(1) È riferito dallo Strauss, loc. cit., I, pag. 367 s., ove si trova anche a piè di pagina la conclusione originale della dimostrazione del Damasceno, *De fide orthod.*, I, 3: che cioè dunque l'essere mutabile sarebbe prodotto da un δημιουργός ἄκτιστος καί ἄτρεπτος — τοῦτο δὲ τί ἄν ἄλλο εἴη, ἢ θεός;

leggi de' singoli fenomeni: per esempio, nel fenomeno elettrico, la *legge* che lo governa *è immutabile*, ne' singoli e mutabili uomini, la natura umana, come *legge* umana o *principio* umano, è immutabile, e via dicendo. Se è così, non solo è indimostrato che la realtà che si muta, presa nella sua universalità, abbia la cagion del mutamento (e però il principio inalterabile) fuori di sè, ma è anzi assolutamente contrario alla realtà stessa di cercare tal causa fuori di essa, per la ragione che già vi si contiene. Quando abbiamo già *nel* mondo la causa che si vuol cercare e si trova, non solo non abbiam ragione alcuna, ma facciam cosa irrazionale ed assurda, a cercare una *seconda* causa *fuori* del mondo stesso. Sicchè dunque nella dimostrazione in discorso, oltre alla generica illegittimità della dimostrazione, anche ascendendo all'essere immutabile, non consegue punto che questo sia fuori del mondo: il che vuol dire che non è stato dimostrato Dio siccome un principio immutabile creante ed esistente *ad extra* del mondo, che è il Dio del Teismo.

Ma se Aristotele servì di modello alle predette prove dell'esistenza di Dio ne' tempi anteriori alla scolastica propriamente detta, ei fu preso a norma ancora più in quest'ultima, a segno, come abbiam detto, che ne' secoli decimoterzo e decimoquarto la prova dell'esistenza di Dio calcata su quella del motore immobile era ritenuta come la fondamentale e la più stringente fra le prove. Uno de' sostenitori di essa è stato S. Tommaso: del quale, come abbiam detto, vogliam discorrere particolarmente, tanto più che egli, oltre alla predetta prova, ne allega parecchie altre. Però, prima di dire di lui, non possiamo

a meno di ricordare anche S. Agostino; sì perchè nelle principali cose da noi trattate la grave parola di questo gran Padre è stata quasi sempre sentita, sì perchè, in fatto di prove dell'esistenza di Dio nel periodo patristico, è propriamente con lui che cominciano tentativi più serî e più scientifici di una regolare dimostrazione (1).

Se si volesse spigolare nell'immensa quantità degli scritti di S. Agostino, di accenni e di tentamenti di prove dell'esistenza di Dio se ne incontrerebbero parecchi, e alcuni di essi li vogliamo ricordare noi stessi. Ci pare, per esempio, di scorgere i germi della prova ontologica di S. Anselmo in un'argomentazione che ricorre nella *Dottrina cristiana,* ove è messo chiaramente innanzi il concetto di un essere pensato come il migliore e che sarebbe appunto Dio. Le parole sono a piè di pagina (2).

---

(1) In ciò ci accordiamo col Bouchitté, che ha trattato questo argomento e che esprime il predetto pensiere colle seguenti parole: « La plupart des Pères qui ont précédé saint Augustin ne se sont point arrêtés à donner les preuves de l'existence de Dieu. Quelques-uns, comme saint Justin, saint Cyprien, Eusèbe de Césarée, saint Athanase, les ont touchées en passant..... Saint Augustin est le premier des Pères qui ait posé avec quelque précision la base d'une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu ». *Histoire des preuves de l'existence de Dieu, etc.*, nelle *Mémoires de l'Académie royale des sciences, etc.*, tom. 1er. Paris 1841, pag. 423. — Non saremmo però di accordo col Bouchitté nè sul modo com'ei tratta la materia nè sul valore che egli attribuisce alle prove dell'esistenza di Dio.

(2) « *Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus,* ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, *ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur adtingere.* Sane quoniam diversis moventur bonis, partim eis quae ad corporis sensum, partim eis quae ad animi intelligentiam pertinent; illi qui dediti sunt corporis sensibus, aut ipsum caelum aut quod in caelo fulgentissimum vident,

Un esempio della prova cosmologica pur ricorre in lui, in quanto ei sostiene che dalle cose create, ossia dalle opere di Dio, si possa inferirne l'esistenza del loro creatore. E vi annette anche la considerazione (la quale poi entrerebbe nell'ordine della prova teleologica, e di cui abbiamo innanzi additato un esempio spiccato in Filone) che dall'arte con cui son fatte le cose s'induce l'esistenza dell'artefice loro (1). Quanto a queste due prove e ad

---

aut ipsum mundum, Deum deorum esse arbitrantur: aut si extra mundum ire contendunt, aliquid lucidum imaginantur, idque vel infinitum, vel eâ formâ, quae optima videtur, inani suspicione constituunt, aut humani corporis figuram cogitant, si eam ceteris anteponunt. Quod si unum Deum deorum esse non putant, et potius multos aut innumerabiles aequalis ordinis deos; etiam eos tamen prout cuique aliquid corporis videtur excellere, ita figuratos animo tenent. Illi autem qui per intelligentiam pergunt videre quod Deus est, omnibus eum naturis visibilibus et corporalibus, intelligibilibus etiam et spiritalibus omnibus mutabilibus praeferunt. *Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt* ». *De Doctr. christ.*, lib. 1, cap. 7. —

Abbiamo riportato in carattere corsivo quella parte del luogo di S. Agostino, la quale conterrebbe appunto in germe (e nel mondo cristiano, avendo già additato un consimile germe, in modo però men compiuto, già in Epicuro) la futura prova di S. Anselmo. A far meglio spiccare il confronto del pensiere de' due grandi uomini, rileviamo che S. Anselmo nella suà argomentazione piglia le mosse dall'idea di Dio pensata come *id quo maius cogitari nequit.*

(1) « Invisibilia enim ejus per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (*queste sono, notoriamente, parole di S. Paolo*). Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium, interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam;..... interroga mare..... interroga aëra..... interroga omnia, et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt ». *Sermo CXLI*

altre consimili, osserviamo innanzi tutto che elle non hanno nè forma nè procedimento di vere argomentazioni dimostrative: son più accenni e abbozzi di prove, che prove propriamente dette. Ed osserviamo in secondo luogo che, rispetto alla validità di esse, rimandiamo a ciocchè ne abbiam già detto nell'apprezzamento delle prove antecedenti, e a quel che ne diremo ancora nel trattare delle tre prove tipiche. Il lettore scorgerà ad evidenza come elle non reggono in guisa alcuna.

Ma S. Agostino ha pure una prova che non è un semplice tentativo od abbozzo, ma una regolare dimostrazione dell'esistenza di Dio, ed è quella nota che trae quest'ultima da qualcosa di superiore a noi, e propriamente dalla verità (1). Il pensiere e l'andamento dell'ar-

---

de verbis Joh., 14, etc. Confr. Enarrat., in *Psalm. LXXIII*, 25, ove ricorre anche un argomentare sul fare di questo allegato.

Quanto ad una prova teleologica propriamente detta, che qualcuno ha voluto scorgere ne' libri *De ordine* di S. Agostino, noi non ve l'abbiamo trovata; e se v'ha in essi qualche cosa che vi accenni, ella non è certo la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma soltanto la non dimostrata affermazione, che l'ordine, quando è serbato, conduce a Dio. « Ordo est (dic'egli)..... per quem aguntur omnia quae Deus constituit ». *De ordine,* lib. I, cap. X. E ibid., cap. IX, è detto: « Ordo est, per quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non perveniemus ad Deum ».

(1) Alcuni luoghi principali dell'argomentazione di S. Agostino sono i seguenti: « Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud quidquid est Deum dicere? » E « Non continuo si quid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior, etc. ». *De liber. arbit.,* lib. II, cap. VI. — Or S. Agostino trova che al di sopra di noi c'è la verità, pognamo, la stessa verità numerica.

gomentazione sono i seguenti. Il gran Padre muove dal principio, che, se vi fosse qualcosa di superiore alla nostra ragione, questa qualche cosa sarebbe Dio: però sarebbe Dio, non quando fosse superiore soltanto alla nostra ragione, ma quando fosse tale che nessun'altra cosa e nessun altro essere fosse superiore ad essa. Or egli trova che la verità è appunto qualcosa di superiore alla nostra ragione, ed è tale in qualsiasi forma di esistenza e manifestazione, nella stessa forma di verità numerica, poniamo, in questa, che *tre più sette fan dieci*. Questa verità numerica non è tale oggi o dimani, ma ora e sempre, insomma, è verità eterna e immutabile. E come eterna ed immutabile, nella mente di S. Agostino, ella non è alcun che di mondano, perchè le cose mondane son mutabili, corruttibili, caduche. Ciò posto, una delle due: O vi ha qualche cosa di superiore alla predetta verità, e allora Dio sarebbe appunto questa cosa superiore; ovvero la verità non ha nulla di superiore a sè, e allora è essa stessa Dio: e per conseguenza, in ogni caso, Dio esiste. Così ragiona S. Agostino.

Questo ragionamento par giusto e par liscio, ma il vero

Di fatto, dic'egli, ibid., cap. VIII: « Septem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed semper: » per la qual cosa egli appella una siffatta verità « incorruptibilem numeri veritatem ». Posti gli antecedenti dati, ei continua e conclude dicendo: « Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio costituta, etc. ». Loc. cit., cap. XV.

è che esso non è quel che pare; ed anzi non corre punto, e non corre a segno che, se dovesse camminare non già secondo un pensiere preconcetto ed indipendente dalla realtà delle cose (come cammina il pensiere teistico in genere, e quindi anche quello di S. Agostino), ma in conformità della medesima, la conclusione cui dovrebbe giungere sarebbe perfettamente contraria a quella cui è giunto S. Agostino. La conclusione, cioè, dovrebb'essere che Dio è il Mondo, o, per lo meno, che Dio è nel Mondo; e nel Mondo non nel senso teistico della trascendenza, ma in quello della reale immanenza nel medesimo. E vediamolo.

Sia pur concesso al gran Padre che ciò di cui nulla è migliore e superiore sia Dio: sia parimenti concesso che la verità sia superiore alla nostra ragione. Ma noi domandiamo che cosa sia ed ove sia la verità. E dobbiam rispondere che ella non è una cosa o un individuo per sè, sì bene alcun che manifestantesi nelle cose, sia materiali, sia spirituali (e tra queste le stesse verità numeriche e in genere le verità in quanto pensate) e propriamente come principio, modo di essere e relazione delle une e delle altre: le quali cose tutte nel lor complesso costituiscono il Mondo. Ora, finchè non è provato che vi è un altro essere che è fuori del mondo e superiore al medesimo, la verità non è separabile dal mondo e dagli esseri mondani (ne' quali immane) ed attribuibile a un essere estramondano. Prendiamo un po' in considerazione sì l'esempio della verità numerica arrecato da S. Agostino, sì un altro che arrecheremo noi, e si vedrà la giustezza di quel che sosteniamo.

È indubitato essere una verità che sette più tre fac-

cian dieci. Ma quando è che tal verità ha senso e valore? sol quando ell'è espressione di cose reali e di relazioni delle medesime: cioè, quando sette cose reali più tre altre fan dieci, ovvero anche quando sette principî, modi di essere, relazioni di cose reali, più tre altri fan dieci. Togliete le cose reali e i lor principî e relazioni, e la verità numerica suddetta che li esprimeva, non solo non ha più senso e valore, ma non è neppur più pensabile. Di fatto, un pensiere che non è l'espressione e riproduzione della realtà non è una verità, ma una falsità. La verità dunque non sorge e non esiste che colle cose reali, e sparisce e cessa collo sparire delle medesime. Per la qual cosa la verità de' sette più tre eguali a dieci non ci dà alcun diritto di uscire dalle cose reali mondane, nelle quali immane e di cui è l'espressione, per andare a concretarla ed impersonarla in un essere estramondano, onde si cerca appunto di provare l'esistenza. Tra l'altre cose, all'essere che dal Teismo è pensato come *uno*, e foss'anche come *uno* e *trino*, quella tale verità, che oltrepassa i numeri uno e tre, non è neppure applicabile. Ed anzi v'ha di più: non è neppur pensabile alcuna razionale e concreta relazione tra un essere soltanto *uno* e *trino* e la verità de' sette più tre eguali a dieci, la quale si riferisce a cose mondane ed a relazioni di cose mondane (il Teismo nega la quantità in Dio).

All'esempio della verità numerica vogliam volentieri aggiungere un altro esempio di verità che tocca un po' più da vicino le cose reali. E cioè, è una verità che nel nostro sistema solare il sole è maggiore de' pianeti, delle comete e de' satelliti presi insieme tutti quanti. Anche questa è una verità, e tale che ha tutti i caratteri della

verità numerica di S. Agostino; giacchè anch'essa non è verità oggi o domani, ma ora e sempre: è verità eterna. I Teisti che ne dubitino possono veder rimosso il lor dubbio a piè di pagina (1). Or bene, è questa una verità che è tale non fuori del sistema solare e della reciproca relazione de' corpi che lo costituiscono, ma nell'uno e nell'altra, senza di cui è impossibile.

Ciocchè si è detto delle due predette verità e della loro relazione colle cose mondane va parimenti detto della verità in genere, e cioè che questa, finchè non è provata la esistenza di un essere estramondano, non è concepibile siccome indipendente e separabile dal Mondo e dal complesso di cose ond'è composto. Dal che segue irrepugnabilmente che l'essere con cui S. Agostino, a conclusione delle sue premesse, doveva identificare la verità, non era e non poteva essere Dio qual realtà estramondana, ma doveva essere la realtà mondana od almeno un complesso di relazioni e principî che sono reali

---

(1) Al teista che ne dubiti ricordiamo, in primo luogo, che la creazione, cioè il sorgere delle cose mondane nel tempo, non fu mai da nessun teista provata; in secondo luogo, che, anche ad ammettere un Dio creante, la natura e corrispondente attività creativa del medesimo porta necessariamente con sè che la creazione, e però l'esistenza delle cose mondane, sia *ab aeterno;* in terzo luogo, che il mondo, quale opera razionale di Dio, ha razionale e necessaria ragion di essere come l'operante, ed eterno l'operante è eterna l'opera; in quarto luogo, rileviamo finalmente, che, se dee dirsi temporanea la verità concernente la maggioranza del sole rispetto al complesso degli astri che compongono il sistema solare, è a dirsi più temporanea ancora la verità numerica de' sette più tre uguali a dieci (allegata da S. Agostino come eterna), perchè le sette cose o relazioni di cose espresse da essa verità non avrebbero potuto essere prima e senza del nostro sistema solare e dell'universale sistema cosmico in genere.

espressioni di quest'ultima ed immanenti nella medesima. L'argomentazione agostiniana, così com'è, è dunque del tutto insostenibile, e, quando debba procedere regolarmente, dee giungere all'opposto, cioè all'identificazione della verità col Mondo e del Mondo con Dio.

A una possibile obbiezione che ci si possa muovere rispondiamo brevemente. Ci si potrebbe dire, cioè, che S. Agostino identifica la verità con un essere diverso dal Mondo e non col Mondo istesso, per la ragione che, essendo la verità immutabile, non può essere identificata col Mondo e con relazioni mondane che son mutabili e l'uno e le altre, ma con un essere che deve avere i caratteri della immutabilità. E noi ripetiamo esser falso che nel mondo non vi sia immutabilità (benchè si trovi collegata alla mutabilità). Al detto innanzi sull'immutabilità delle leggi naturali aggiungiamo che i rapporti delle cose sono immutabili; cinque individui saranno in eterno meno di sette individui; le proprietà degli esseri viventi rimarranno in perpetuo quel che sono rispetto alle proprietà, poniamo, degli esseri minerali; le proprietà chimiche tali e tal altre, nelle loro composizioni e scomposizioni, conserveranno in perpetuo gli stessi caratteri e produrranno i medesimi effetti; la quantità di materia che è nel cosmo rimarrà in perpetuo inalterabilmente la stessa, ecc., ecc. Sicchè dunque nel mondo (come il lettore vedrà anche e meglio in altri luoghi di questo libro) c'è immutabilità, e non c'è bisogno ed è anzi illogico di uscir da esso per andare a cercare l'essere in cui concretare e impersonare la verità e l'immutabilità della medesima. Ma veniamo finalmente a un altro grande, a S. Tommaso.

Le prove dell'esistenza di Dio di San Tommaso.

San Tommaso, l'abbiam detto, ha straordinaria importanza nel Teismo, e l'ha segnatamente in Italia, ove il Tomismo ha avuto sempre gran seguito, ed ove, ai tempi nostri istessi, in un gruppo de' nostri teisti, par che voglia ripigliare più vigore di prima. Essendo cosi la cosa, non possiamo a meno di rivolgere il nostro pensiere particolarmente anche alle prove di lui.

Già all'inizio di quel maraviglioso edifizio che è la *Somma teologica,* il grande Dottore agita la quistione della dimostrabilità dell'esistenza di Dio. Come al solito, egli accompagna la quistione con considerazioni pro e contra, alle quali poi fa seguire, difendendola col ragionamento, la propria opinione. Tra le considerazioni contrarie alla dimostrabilità, merita di esserne ricordata una, che è molto importante: la quale è che l'esistenza di Dio non può dimostrarsi se non dagli effetti di Dio stesso; intanto questi effetti non gli sono proporzionati (il lettore ricorderà che innanzi a pag. 138 abbiam già allegato il pensiere ed un corrispondente luogo di S. Tommaso in proposito), perchè Dio è infinito e i suoi effetti son finiti: ma come la causa non può dimostrarsi per mezzo di un effetto che non le è proporzionato, così pare

che Dio non sia dimostrabile (1). È questa indubbiamente una gravissima considerazione, e se il lettore la ponderà bene, ravviserà in essa i germi di quell'apprezzamento che finora ci ha guidati nell'esame del Teismo: quella che noi abbiamo appellata inadequatezza tra l'Operante divino e l'Opera di lui non è altro, di fatto, se non questa che S. Tommaso appella sproporzione. Intanto, preghiamo il lettore di far seria attenzione alla conclusione della considerazione, in cui S. Tommaso pone come massima generale che, per dimostrare la causa dall'effetto, questo dev'esser proporzionato a quella.

Ad onta della gravità di questa considerazione (senza tener conto di due altre che vi son pure allegate, ibid.), S. Tommaso dice star contro ad essa le parole di S. Paolo, che cioè quel che di Dio non è visibile ci divien visibile e intelligibile per mezzo delle cose da Lui fatte (che son gli effetti di Lui). Le parole di S. Paolo, non sarebber vere, se non si potesse dimostrare Dio: ma S. Tommaso, ammettendo senz'altro la verità di esse, dichiara l'esistenza di Dio dimostrabile (2). E dimostrabile in che

(1) « Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus suis: sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti: finiti autem ad infinitum non est proportio: Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari ». *Summ. theol.*, par. I, quaest. 2, art. 2.

(2) « Sed contra (cioè contro all'antecedente considerazione allegata e a due altre da noi non allegate) est, quod Apostolus dicit ad Romanos primo: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;* Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse: Primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit: Ergo demonstrabile est Deum esse ». *Summ. theol.*, loc. cit.

modo? appunto dagli affetti: comunque egli avesse testè allegata la massima che la dimostrazion della causa si faccia per mezzo di un effetto ad essa proporzionato (1), pur ammette in genere che dall'effetto dee salirsi alla causa, perchè ogni effetto la presuppone, e però ad esso dee preesistere la causa istessa. Ei trova soltanto giusto, che da un effetto sproporzionato alla causa non si possa ottenere una cognizione perfetta della causa istessa: però, alla causa come causa si giungerebbe pur sempre. Ora questo principio ch' ei pone come generale, lo applica anche specificamente a Dio, sostenendo che dagli effetti noti di esso, e persin da qualunque effetto di esso, si potesse ascendere a Dio e dimostrarne l'esistenza (2). A far intendere determinatamente ed interamente il pensiero di S. Tommaso si rispetto alla cognizion

(1) Quanto a proporzione tra causa ed effetto, rileviamo volentieri che S. Agostino, diversamente da S. Tommaso e contrariamente alla ragione, aveva sostenuto in massima la sproporzione, e propriamente l'inferiorità dell'effetto rispetto alla causa. « Omne quod fit ei a quo fit par esse non potest ». *De divers. quaestionibus*, quaest. 2. E alla quist. 28 dice: « Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens, maius est quam id quod efficitur ».

(2) « Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae ». E « Quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos, quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod est per se notum quoad nos demonstrabile est per effectus nobis notos ». Loc. cit. Ed ivi stesso soggiunge più ricisamente ancora: « Ad tertium (alla terza considerazione che è quella allegata innanzi), dicendum quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocunque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse, ut dictum est: Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam ».

di Dio che noi acquistiamo dalla relazione in cui sono gli effetti e la causa di essi che è Dio, e sì rispetto alla consecuzione e conseguenza logica della dimostrazione che fa S. Tommaso della esistenza di Dio dagli effetti di Lui, rileviamo ancora volentieri che pel grande Dottore i nomi dati a Dio (nomi ne' quali e coi quali designiamo ed esprimiamo la stessa natura divina) son tratti dagli effetti del medesimo (1).

Da tutto ciò emerge chiarissimamente come S. Tommaso non possa esser fautore e propugnatore di prove a priori dell'esistenza di Dio (come, per es., S. Anselmo e posteriormente Cartesio e tant'altri); ei le respinge invece apertissimamente e non ne ammette che a posteriori, e propriamente dagli effetti, ed effetti noti, per salire alla causa (2). In conseguenza di ciò egli ammette diversi modi, o, com'ei dice, diverse vie, che conducono da quelli a questa, e propriamente cinque, che noi vogliamo allegare e considerare. È riuscito S. Tommaso a dimostrare l'esistenza di Dio? rispondiamo fin da ora no; e vediamolo.

La prima via, che egli considera come più importante e più manifesta, è la già mentovata dimostrazione aristotelica tratta dal movimento e conducente al motore

---

(1) « Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur » (quaest. 13). Loc. cit., art. 4. Alla quistione tredicesima, art. 8, a cui si riferisce in questo luogo, è detto: « Quia igitur Deus non est notus nobis in sua natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est ».

(2) « Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest ex aliquo ejus notiori nobis effectu ». *Summ. theol.*, I, quaest. 2, art. 2.

immobile, al *primum movens,* come gli scolastici l'appellano. È certo, dice S. Tommaso, che in questo mondo c'è movimento: giacchè vi son delle cose che si muovono: ciocchè si muove è mosso da qualcuno (qui S. Tommaso considera dunque ciocchè si muove come un effetto rispetto a qualcuno che lo muove, che sarebbe la causa del movimento). Questo qualcuno, se è mosso esso stesso da altro, suppone di bel nuovo chi lo muove, e così di seguito. Come qui non è ammissibile il progresso in infinito, così, conclude egli, è necessario pervenire ad un primo motore, pel quale tutti intendono Dio (1).

Le osservazioni da noi fatte contro la stessa prova aristotelica valgono ancora sì per S. Tommaso che per tutti gli altri teisti, scolastici o non scolastici, che la riproducono; e quindi ritorniamo ad osservare:

1° Che, giungendo ad un primo motore, logicamente non si giunge ad un principio del movimento estrinseco al mondo ed al movimento di quest'ultimo:

2° Che, se il movimento communicato ai mossi (al mondo dunque) dal motore immobile era inesplicabile ed assurdo in Aristotele, perchè un ente spirituale, che doveva agir per contatto, era pensato come agente da

(1) « Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest: Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo: Omne autem quod movetur, ab alio movetur..... Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio: Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: Et hoc omnes intelligunt *Deum* ». *Summ. theol.*, quaest. 2, art. 3.

essere materiale, non è meno assurdo in S. Tommaso e nel Teismo in genere: anzi in questo lo è ancor più, perchè la spiritualità è pensata nel Cristianesimo come più pura che non nella filosofia antecristiana. Muovere i mossi non si può che spingendo, repellendo i medesimi: il movimento non avviene nè può pensarsi avvenibile altrimenti che così. Ora, se Dio dee far ciò, dev'essere un corpo e non, come è pensato dal Teismo, uno spirito. È chiaro dunque come una siffatta prova non solo non regga nel Teismo, ma essa sia addirittura la negazione di Dio, e quindi del Teismo istesso. In una parola, se questa prova può provar qualche cosa, non può provare che il contrario di quel che vuol provare. E dire che ella per secoli è stata ritenuta inconcussa, e come l'Achille degli argomenti in sostegno dell'esistenza di Dio!

Il grande Dottore allega una seconda prova, nella quale piglia le mosse dalla ragion sufficiente, o, se anche vuol così dirsi, dalla causa efficiente delle cose. Nelle cose sensibili, dic'egli, nel mondo dunque, vi è l'ordine delle cause efficienti, e non vi si ritrova cosa alcuna, che sia e possa essere causa efficiente di sè medesima, perchè, se ciò fosse, ella dovrebbe esistere prima di sè stessa: il che è assurdo. Inoltre, non è possibile che nell'ordine delle efficienze si proceda in infinito: bisognerà pure giungere necessariamente a una cagion prima efficiente che è causa di tutto; e questa è Dio (1).

---

(1) « Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius quia esset prius seipso, quod est impossibile: Non est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus

Anche questa seconda prova è falsa, falsissima, in quanto la conclusione, che è l'essenziale di essa (conclusione consistente nell'identificazione della causa prima con Dio), è perfettamente surrettizia. Non si nega punto l'ordine delle cause efficienti, preso come punto di movenza della dimostrazione; e, conformemente a ciò, consentono ed ammetton tutti che io non posso essermi fatto da me stesso, tu non da te stesso, e che la ragion sufficiente di te e di me è ne' nostri genitori, come la ragion sufficiente di questi ne' lor genitori, de' quali ultimi alla lor volta ne' proprî genitori, e così di seguito. Ma segue da ciò che il primo uomo o la prima coppia di uomini sia stata fatta da un essere che è *fuori* del mondo ed è estraneo al mondo? Non solo non segue punto, ma è perfettamente illogico ed irragionevole di ricorrere ad un principio estramondano, quando tutti i dati di fatto, tutta la concezione scientifica delle scienze naturali in genere e della storia naturale in ispecie, entrambe favorevoli alla evoluzione e contrarie alla creazione, quando l'innegabile carattere di spontaneità delle formazioni naturali, quando, in una parola, tutte le buone e più fondate ragioni fanno ottimamente e razionalmente spiegare l'origine dell'uomo per via naturale, e però ci

---

causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum: Remota autem causa, removetur effectus: Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium: Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum: Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant ». *Summ. theol.*, loc. cit.

vietano di ricorrere alla origine di un principio sopranaturale ed estramondano. Si dica il medesimo, ed anzi *a fortiori,* delle altre cose, che, per aver carattere più naturalistico dell'uomo, si spiegano ancor meglio per via naturale, intendiamo dire le formazioni minerali, vegetali ed animali. Anche per sì fatte cose non v'ha dubbio, che niuna di esse si è formata da sè senza condizioni telluriche, organiche, e via dicendo, che le han prodotte, e senza principî seminali o d'altra specie, onde sien sorte. Ma segue da ciò che le prime piante, i primi animali, ed in generale qualsiasi primitiva formazion naturale sia stata prodotta da un principio che sia *fuori* della natura? Ciò sarebbe perfettamente illogico ed irrazionale, se pur non debba più rettamente dirsi, addirittura assurdo. Che forse che non vi è stato, vi è, e vi sarà sempre quel general sostrato naturale, staremmo per dire, quella universale stoffa cosmica, onde tutte le singole formazioni naturali traggono origine, alimento, vita, e via dicendo? Dov'è dunque la necessità e la ragione logica di uscir dal mondo per trovare le origini formative degli esseri cosmici? Dov'è il legame, dov'è il ponte di passaggio che ci permetta di passare da effetti naturali spiegabili non solo bene, ma unicamente per procedimenti naturali, a cause sovranaturali che non han con essi comuni nè le qualità, nè l'essere, nè le condizioni di vita, nè nulla? E poi, non ha detto S. Tommaso che la causa non può dimostrarsi se non per un effetto ad essa proporzionato? *(Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum):* e allora come possiam noi da effetti relativi e finiti, quali sono pel Teismo non solo i singoli effetti mondani, ma

persin il mondo stesso nel suo complesso, esser logicamente condotti ad una causa non solo estramondana, ma assoluta ed infinita, sproporzionatissima dunque agli effetti istessi? Da tutto ciò è chiaro che questa seconda prova dell'esistenza di Dio del grande Aquinate non è più legittima dell'antecedente, e se ella ci conduce soltanto ad una causa prima, non ci conduce a quella causa estramondana causante, cioè creante il mondo *ad extra* che è Dio.

La terza prova, secondo S. Tommaso, si trae dal possibile e dal necessario, ed è come segue. V'ha delle cose, dic'egli, che possono essere e possono anche non essere, come emerge chiaro dal generarsi e corrompersi delle medesime: che le cose si generino e corrompano (o come noi dicemmo, sorgano e spariscano) vuol dire appunto che possono essere ed anche non essere. Ora è impossibile che tutte quelle che son tali, fosser sempre, giacchè ciocchè può essere e può anche non essere bisogna pur che una volta non sia. Se tutto può non essere, vi è stato un tempo che non vi fu realtà di sorta *(aliquando nihil fuit in rebus)*: però se ciò fosse vero, non vi sarebbe nulla neppure adesso, per la ragione che quel che non è non può cominciare ad essere che per alcunchè che è. Se è così, ne segue che non tutti gli enti son possibili, ma che bisogna pur ammettere un essere necessario nella realtà *(in rebus)*. Ora, ciocchè è necessario o ha la causa della necessità in sè stesso, ovvero l'ha in altro e da esso: se l'ha in sè, si è giunto all'essere necessario; se l'ha da altro, è il caso di vedere, se quest'altro ha esso stesso la cagion della necessità in sè, ovvero in altro ancora; e così di seguito in infinito, come

nelle cause efficienti. Come non si può procedere in infinito, così è necessario ammettere un essere che abbia la causa della necessità in sè stesso e non in altro, il quale essere è quello che tutti chiamano Dio (1).

Tutta la forza dell'argomentazione di S. Tommaso è nel rilevare come nella realtà vi sieno delle cose che possono essere e che possono anche non essere, e che queste, come sorgenti e sparenti, presuppongono un essere che non sorga e non cada, ossia un essere non possibile ma necessario. Sta bene: ma segue da ciò, quel che ne fa seguire S. Tommaso, che quest'essere necessario è quel che tutti appellano Dio, con che ei crede per la terza volta e per la terza via di averne dimostrata l'esistenza? Non segue punto: giacchè, se sorgono e cadono le singole cose, non sorge e non cade l'universale realtà del mondo, dalla quale traggono origine le singole

(1) « Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse; cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse: Impossibile est autem, omnia quae sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est: Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus: Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum: Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus: Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet: non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est: Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum ». Loc. cit.

cose istesse (1). Se l'universale realtà non sorge e non cade, ella ha in sè stessa quella tale necessaria ragion di essere, o quella causa della necessità, a cui giunge la dimostrazion di S. Tommaso. Ed allora è perfettamente illogico ed illegittimo di uscire dal mondo, ove è già trovato come presente ed esistente l'essere necessario, ed andare a cercare *fuori* del medesimo un secondo essere necessario estramondano, creante, ecc.: il che tutto è illogico ed illegittimo, perchè non solo non emergente dalla dimostrazione, ma anzi perfettamente contrario ad essa.

Il quarto modo di dimostrare l'esistenza di Dio è per S. Tommaso quello che piglia le mosse dalla gradazione del più e del meno che vi è nelle cose. Di fatto, ei dice che in queste vi è certamente il più ed il meno nel buono, nel vero, nel nobile, e simili. Ora il più ed il meno si dicono per approssimazione a ciocchè *massimamente* è; come per esempio, più caldo è ciocchè più si avvicina a ciocchè è massimamente caldo. Se è così, vi è dunque alcunchè *(aliquid)* che è verissimo, ottimo, e nobilissimo e che per conseguenza è *massimamente* ente: giacchè ciocchè è massimamente vero è massimamente ente, e ciocchè è massimamente tale in qualsivoglia genere è anche la cagione di tutto ciocchè fa parte del medesimo genere. Da ciò segue esservi alcunchè *(aliquid)*, che è cagione dell'essere, della bontà e della perfezione degli esseri tutti; ed esso è quello che diciamo Dio (2).

---

(1) Confr. quel che abbiamo detto innanzi intorno all'argomentazione del vescovo di Tarso, pag. 224 ss.

(2) « Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur: Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile, et sic de aliis hujusmodi: Sed magis et minus dicuntur

È questo il peggiore, il più zoppo ed il più inconcludente degli argomenti di S. Tommaso, ed ha una singolare parentela coll'argomento famoso di S. Anselmo: diciam singolare, perchè il concetto che lo regge è quello stesso di S. Anselmo, cioè quello dell'*essere massimo*: ma però l'argomentazione di S. Tommaso, procede a rovescio di quella di S. Anselmo. Questi muove dall'essere *massimo* (però dall'idea di esso ed a priori), quegli (a posteriori e da enti reali) dagli esseri *minori*, per arrivare al massimo. Come dicevamo dunque, l'argomento cammina male e quindi non può che concluder peggio. Di fatto, comunque sia vero che la perfezione degli esseri mondani sia graduale, non ne segue perciò punto che vi sia e vi debba essere una perfezione massima *fuori e di là* de' medesimi. La perfezione degli esseri predetti è quella che apparisce in loro nelle diverse gradazioni, le quali, tra minime, minori e massime, son quelle e tutte quelle che loro competono e son proprie della loro natura. Il nostro Giuseppe Ferrari era un uomo abbastanza bizzarro, ma certe volte però, nella sua stessa bizzarria, da una parte coglieva giusto, e dall'altra diceva le cose con piccante verità. Se il lettore fosse curioso di vedere quello che egli

---

de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido: Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens: Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur secundo Metaphysic. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum; ut in eodem libro dicitur: Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa *esse*, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis: Et hoc dicimus Deum ». Loc. cit.

dicesse a proposito della perfezione e ad occasione del suo apprezzamento della prova ontologica dell'esistenza di Dio, di che avremo a toccar noi fra poco, lo veda a pie' di pagina (1). Ora, noi diciamo che se abbiamo le perfezioni proprie e conformi ai varii enti, abbiamo *tutta quella gradazione e tutta quella perfezione* che è richiesta dalla loro natura istessa: sicchè dunque la perfezione che è negli esseri, da cui si muove nella dimostrazione, è già la massima che loro competa sì per la gradualità che per la intensità. Una maggiore di questa massima non sarebbe più una perfezione che sia loro adequata, ma un modo di essere che, sconforme alla lor natura, li snaturerebbe. Non vi ha dunque alcuna ragione ed esigenza logica di porre una perfezione maggiore

---

(1) Il Ferrari pensa che la perfezione non è alcun che di astratto e di assoluto, ma che è relativa agli esseri: con che egli in fondo esprime il medesimo nostro pensiere. Ma a modo suo e bizzarramente vuol trovare la contraddizione nella perfezione, e ragiona così. Ei dice che la dimostrazione ortodossa dell'esistenza di Dio poggia sull'idea di perfezione, ma questa idea è in sè stessa contraddittoria. Giacchè la perfezione è relativa e si sviluppa in senso opposto: la bellezza dell'uomo deformerebbe la donna, la perfezione della donna è imperfezione nell'uomo: i meriti diventano difetti e i difetti meriti, secondo gli oggetti. Ora, un essere perfetto che dovesse riunire tutte le perfezioni dovrebbe avere la forza dell'uomo, la bellezza della donna, le ali dell'aquila, l'agilità della gazzella. Un tale essere perfetto sarebbe un mostro, l'accozzamento più contraddittorio di tutte le qualità. Poi ci si dice che la perfezione bisogna concepirla non già sotto l'impero della immaginazione, ma in astratto. Ma qui la ragione si smarrisce, giacchè, come può, per esempio, concepirsi la bellezza fuori dell'oggetto bello? ecc. Vedi *Filosofia della rivoluzione*, sezione II. È detto bizzarramente, ma è vero il suo pensiere, che cioè la perfezione, da una parte, è *concreta* ed esistente nelle cose, dall'altra, è *relativa* alle cose stesse.

di quella, che, per esser la perfezione *propria* delle cose, è *tutta* la perfezione, ond'elle han d'uopo. E così cade come illegittima tutta la consecuzione della dimostrazione dell'Aquinate.

Ma v'ha di più, ed è che quella tale perfezione col corrispondente massimo ente, cui S. Tommaso crede di giungere e non giunge colla dimostrazione, non è ottenuto soltanto illegittimamente *in genere*, ma è ottenuto *contrariamente* alla consecuzione logica della medesima. Di fatto, uno de' punti cardinali della dimostrazione è che ciocchè è massimamente vero, buono ecc., è massimamente ente, e *ciocchè è massimamente ente in un genere è causa di tutto ciocchè fa parte di questo genere, come il massimo caldo è cagione di tutti i caldi.* È verissimo che ciocchè è massimamente ente in un genere è cagione di tutto ciocchè fa parte del genere, ma che forse che questa cagione è *fuori e di là* di ciocchè vi fa parte? che forse che i caldi son fuori del fuoco (1), per stare all'esempio del grande Dottore? L'uomo o l'umanità è anche ente massimo e perfezione massima rispetto ai singoli uomini e alle singole perfezioni umane, ma che forse che l'uomo e la perfezione umana son fuori di quelli e di queste? La pianta è anche ente massimo rispetto alle singole piante, l'animalità è anche ente massimo rispetto ai singoli animali, come la materia è l'ente massimo e totale rispetto alle singole cose materiali, ma

(1) Apparentemente il fuoco si mostra esistente fuori delle cose riscaldate, ma realmente non è così; giacchè il calore, che è del fuoco l'elemento essenziale rilevato da S. Tommaso, si propaga e trasmette ad altri corpi; e fuoco, o meglio, calore vi è fino a quando e fin dove esso si propaga.

che forse che la pianta, l'animalità, la materia con lor perfezioni relative son *fuori e di là* de' singoli individui vegetali, animali e materiali? Prendendo dunque tutti gli esempî che somigliano quello del fuoco arrecato da S. Tommaso, ne segue che il ragionamento e la consecuzione logica della dimostrazione reggono solo nel caso che la perfezione e l'ente massimo, che si voglion cagione della perfezione ed esistenza degli enti minori e minimi, non sien *fuori e di là* di questi, ma *in* questi. E allora la logica consecuzione vorrebbe che Dio che dev'essere la perfezione massima e l'ente massimo delle cose mondane, ossia del mondo, fosse *nel* mondo e non *fuori* del mondo, mentre che S. Tommaso designa Dio come *extra totum ordinem creaturae*, e per conseguenza come *fuori d'ogni genere* (1). In una parola, guardata bene in fondo, la dimostrazione di S. Tommaso deve concludere al perfettamente opposto di quello a cui conclude: e però l'esistenza di Dio, come di un essere estramondano e altro dal mondo, è con essa ancor meno provata che colle altre antecedenti prove.

Il quinto modo di provare l'esistenza di Dio è tratto, secondo l'Aquinate, dal governo del mondo, ed è così. Noi vediamo che alcune cose destituite d'intelligenza, per esempio i corpi naturali, agiscono secondo finalità, come apparisce dal lor frequente o continuo operare nell'istessa guisa per raggiungere l'ottimo. Di qui segue che essi raggiungono il fine non per caso, ma per pro-

(1) L'istesso S. Tommaso, loc. cit., quaest. 3, art. 5, dice che « Deus... in nullo directe vel reductive genere est », o come altrimenti dice « non continetur in aliquo genere sicut principium ».

posito. Ora, le cose che non hanno discernimento non tendono al fine, se non vi sono dirette da un essere intelligente, come per esempio la freccia che va al segno, diretta dal frecciatore. Vi è dunque alcun che d'intelligente, da cui le cose tutte di natura sono scorte al fine, e questo è quello che appelliamo Dio (1).

Anche questa quinta prova non prova quel che vuol provare, e non è meno illegittima di tutte le sue compagne. Il suo errore logico trae l'origine da un errore cosmologico, comune a tutto il Teismo, cioè dal credere erroneamente che la natura non possa compiere il suo fine, se non vi sia diretta e scorta da un essere intelligente, poniamo, come la freccia che va al segno (ossia al suo fine) scortavi dal frecciatore. S. Tommaso è stato molto infelice nella scelta degli esempi in tutte le prove antecedenti, e non lo è meno in quest'ultima. La freccia non è un ente naturale e l'esser diretta al segno non è atto di natura, ma d'arte: e quindi non sono in guisa alcuna nè a paragonare nè ad avvicinare l'opera artificiale della freccia e del corrispondente frecciatore coll'opera di natura. L'errore cosmologico di S. Tommaso e del Teismo sta nel pensare la finalità della natura come esteriore ad essa (nel che l'Aquinate non è stato

---

(1) « Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent (scilicet corpora naturalia) operantur propter finem: Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum: Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem: Ea autem quae non habent intentionem non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante: Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum ». Loc. cit.

aristotelico, perchè Aristotele conosce perfettamente la finalità *interiore* e *propria* della natura) e quindi nell'attribuirla ad un altro essere intelligente, invece di pensarla come interiore alla natura stessa. Tanto più che, mentre la finalità esteriore è soltanto supposta e non è punto provata, la finalità interiore è, al contrario, provata da tutti i fatti naturali, che spontaneamente, e per intima virtù, e favoriti da tutte le circostanze dell'ambiente naturale istesso agiscono secondo finalità. E la ragione che S. Tommaso adduce per provare la finalità degli esseri naturali come esteriore e diretta da un essere intelligente, invece di essere una ragione in favore, è piuttosto una ragione in contrario, la ragione cioè che il *frequente* o *continuo* operare della *natura nell'istesso modo* suppone la direzione di un essere intelligente. L'operar della natura nell'istesso modo è, al contrario, segno certissimo che esso non è dovuto a una direzione conscia, giacchè la coscienza porta piuttosto la varietà, la scelta, l'opportunità e convenienza di operare ora in questo ed ora in quest'altro modo. La medesimezza dell'operare è dovuta (come le scienze naturali ammettono) alla stabilità ed immutabilità delle sue *proprie* leggi, stabilità ed immutabilità che portan con sè il *necessariamente* operare *nell'istesso modo,* e non il *liberamente* (ossia consciamente e intelligentemente) operar *così o così,* cioè *in modo diverso.* Ciò vuol dire dunque che il modo di operar della natura non solo non dà diritto a ricorrere a un essere intelligente esteriore ad essa per spiegare l'azione e la finalità, ma anzi *esclude* l'ingerenza di una direzione intelligente esteriore. Per forma che anche questo argomento non solo non giunge a provare l'esi-

stenza di Dio, come di un essere intelligente estrinseco alla natura e dirigente quest'ultima ne' suoi atti, ma conduce anzi alla esclusione del medesimo da questa direzione istessa: il che vuol dire che anche quest'ultima prova non dimostra l'esistenza di un essere assoluto intelligente estramondano, quale è il Dio del Teismo.

Tali sono le prove di S. Tommaso, nelle quali, come il lettore ha visto, partendosi dagli effetti, in tutti i principî cui si arriva, sia il principio del primo motore, sia quello della causa prima, ovvero dell'essere necessario, od intellettuale ecc., non si è mai autorizzati dalla logica ad uscir dal mondo per cercare un essere assoluto estramondano, qual è il Dio del Teismo. S. Tommaso, che è una mente maravigliosa, aveva previsto queste giuste opposizioni, le quali sorgono spontanee, e le ha espressamente mentovate come in una generale obbiezione che le abbraccia tutte, e vi ha risposto primamente colle cinque prove esaminate, e secondamente con una finale considerazione, che, da una parte, si riferisce direttamente all'obbiezione istessa, dall'altra, riconferma e rincalza ciocchè ha statuito nelle prove istesse. A render più compiuto il nostro apprezzamento di queste cinque prove, vogliamo ancora allegare sì l'obbiezione che la considerazion finale.

La obbiezione preposta alle prove è formolata da San Tommaso così: Tutto ciocchè apparisce nel mondo si può ridurre a principî cosmici e spiegare per mezzo di questi: vale a dire, tutti i fatti naturali si possono ridurre al principio della natura, tutti i fatti derivanti da intenzione o proposito, com'ei dice, si riducono alla ragione umana

o volontà, dunque non vi è alcuna necessità di porre l'esistenza di Dio (1).

Come si vede, S. Tommaso ha avuto pienissima coscienza delle opposizioni, e, dopo aver risposto colle cinque prove, colle quali credeva di aver definitivamente rimossa l'obbiezione e dimostrata inconcussamente l'esistenza di Dio, riferendosi e all'obbiezione ed alle prove istesse, termina con una considerazion finale dicendo che, quanto alla natura, essa, nell'agire secondo finalità, agisce secondo la direzione di un agente superiore, e che perciò quel che ella opera bisogna ricondurlo a Dio, come a causa prima; e quanto agli atti effettuati dietro deliberazione, bisogna ricondurre anch'essi ad una cagione più alta, immutabile, perchè la ragione e la volontà umane son mutabili, difettibili (2).

Dopo il nostro esame delle cinque prove il lettore vede che l'obbiezione che fa l'istesso S. Tommaso sia pur troppo vera, e come egli con le prove non l'abbia punto

---

(1) « Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura: Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: Quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura: Ea vero quae sunt a proposito reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas: Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse ». Loc. cit., quaest. 2, art. 3.

(2) « Ad secundum dicendum quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam: Similiter etiam quae ex proposito fiunt oportet reducere in aliquam altiorem causam quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectabilia: Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium, sicut ostensum est ». Loc. cit.

rimossa, come queste sieno perfettamente illegittime, e come finalmente la considerazion finale non abbia anche ella fondamento di sorta, perchè si fonda sulla presupposta dimostrata esistenza di Dio, la quale non è stata punto dimostrata.

Un solo lato di questa considerazion finale non ci è finora occorso di considerare, e non vogliamo lasciarlo passare inosservato, quello cioè con cui S. Tommaso dice che le azioni umane presuppongono la direzione di una cagione più alta, per esser la ragione umana e la volontà umana mutabili e difettive. Che nell'uomo vi sia del mutabile e del difettivo è innegabile, ma non è poi vero, che nell'uomo sia *tutto* mutabile e difettivo; giacchè esso, in altro rispetto, ha quegli elementi di immutabilità e compiutezza che son proprî della sua natura. Ma, indipendentemente da ciò, una cosa è sicura, ed è che l'uomo, sia compiuto sia incompiuto, agisce in tutto e per tutto con quella autonomia, che è corrispondente alla natura di lui e alle circostanze tra le quali agisce; ed ha di ciò la più salda e più piena coscienza. Dovrebb'essere un vero enigma inesplicabile, che l'uomo pensa da sè e delibera ed agisce da sè, ed intanto tutto ciò non dovrebb'essere che una fantasmagoria, in quanto tutto il suo pensare ed agire dovrebb'essere diretto da un pensiere e da una volontà estranei al pensiere ed alla volontà di lui. Oltre alla inesplicabilità della cosa, rimarrebbe poi pur sempre a dimostrare la reale esistenza estramondana del principio assoluto dirigente *ad extra* il pensiere e la volontà umana; ed abbiam veduto, che le cinque prove di S. Tommaso sono perfettamente illegittime: giacchè non bisogna punto dimenticare,

che egli parla di questa *direzione di una causa superiore* nella considerazion finale e *dopo* la dimostrazione dell'esistenza di Dio che egli non ha dimostrata. Si pensi, inoltre, che, dal punto di vista stesso teistico, la direzion superiore va a rompere in un altro scoglio fatale, in quello della negazione dell'autonomia sì del pensiere che dell'operare umano, negazione, insomma, della libertà teoretica e pratica.

Ma si vuol poi una prova evidente come l'asserzione di S. Tommaso non è soltanto impotente a dimostrare quel ch'ei vuole dimostrare, ma che è persino perfettamente contraria a ciò? eccola. Il gran Dottore dice: I pensieri e le azioni umane son mutabili e difettivi e presuppongono la direzione di una cagione superiore. Ebbene, se ciò fosse vero, dovremmo pur vederne gli effetti. Quali dovrebbero essere questi effetti? quelli, che ne' pensieri e nelle azioni umane si vedesse la immutabilità e la indefettibilità della direzione: chè altrimenti che direzione immutabile e defettibile sarebb'ella? Ora, chi è che ne' pensieri e negli atti umani vede i segni di ciò? nessuno. Se i pensieri e gli atti dell'uomo fossero diretti da Dio, che è l'infallibile, l'uomo non dovrebbe mai nè teoreticamente errare nè praticamente peccare. Il pensiere e la volontà umana si mostrano, invece, attivi secondo che comporta la lor natura, cioè coll'accompagnatura della mutabilità e dell'immutabilità, dell'errore e della verità, del male e del bene, e via dicendo. Ciò è umano ed è unicamente umano, ed è anche *veramente* umano, giacchè la verità delle cose non è una verità astratta, opinata, fuori delle cose reali istesse e incompatibile colle medesime, ma è la verità di esse, quale è

possibile in esse e quale emerge della loro stessa natura. La ragione addotta dunque da S. Tommaso per la necessità di una direzion superiore, guardata alla luce della real natura delle cose, è perfettamente contraria a ciocchè ei vuole dimostrare. E così la conclusione finale per rispetto alle sue cinque prove è che S. Tommaso non solo non ha provato l'esistenza di Dio, ma che le sue prove son tali che riescono anzi contrarie allo scopo che si propone.

Le conseguenze di ciò sono enormi, ma sono inevitabili; e sono, che, col cader delle prove, cade la Somma teologica tutta quanta, questo veramente maraviglioso, geniale ed imperituro monumento non di S. Tommaso soltanto, ma della stessa filosofia scolastica. Giacchè tutto quello che segue nella Somma suppone come base l'esistenza di Dio, quale essere estramondano, ed è per questo che S. Tommaso ha tentato di provarla all'inizio della Somma: venuta meno la base, precipita l'edifizio tutto intero. Di fatto, tutte le posteriori quistioni che fa l'Aquinate intorno alla natura e agli attributi di Dio, poniamo, per nominarne alcune: « Utrum Deus sit corpus; Utrum Deus sit compositio formae et materiae; Utrum Deus sit omnino simplex; Utrum Deus sit perfectus; Utrum esse bonum Deo conveniat; Utrum Deus sit infinitus; Utrum Deus sit in omnibus rebus; Utrum Deus sit omnino immutabilis; Utrum Deus sit aeternus; Utrum in Deo sit scientia; Utrum in Deo sit voluntas; Utrum Deus sit causa efficiens; Utrum Deus possit aliquid creare », ecc. ecc., tutte queste ed altre quistioni, diciamo, presuppongono *la già comprovata* esistenza di Dio. Di fatto, come si può investigare, discutere e statuire, se Dio sia in-

finito, eterno ecc., se sia un essere volente, creante ecc., se primamente non sappiamo se esiste? Come S. Tommaso non ha potuto provare l'esistenza di Dio, così tutto il discorso che si aggira intorno alle predette quistioni, manca assolutamente di fondamento. La qual mancanza di fondamento è più manifesta ancora, quando si pensa che, secondo l'Aquinate, ascendendosi da effetti finiti alla causa infinita, *sproporzionata* ad essi, si potrebbe bensì giungere alla medesima, ma in ogni caso non si perverrebbe alla cognizione compiuta di essa. Allora, oltre all'indimostrata esistenza, ci troviamo, per giunta, d'incontro ad un essere, di cui, per la sproporzion sua e cogli effetti e colla nostra mente, non possiamo conoscere la natura. È chiaro che tutta la Teologia della Somma precipita inevitabilmente, come abbiam detto.

Ma non precipita essa sola, precipita anche il resto, cioè tutto ciocchè S. Tommaso nella continuazion della Somma statuisce intorno alla natura del mondo, dell'anima, della vita futura, e via dicendo: giacchè il mondo e l'anima si dicon creati da Dio, e tutto ciò che si stabilisce intorno ad essi, si stabilisce in vista della lor creazione da Dio. Rimanendo indimostrata l'esistenza di Dio, non è parlar più di creazione del mondo e dell'anima, nè della loro specifica natura e dipendenza da Dio; poichè la natura del mondo e quella dell'anima sono tali o tal altre secondo che mondo ed anima son creati o non creati. Dicasi perfettamente il medesimo della finalità e della vita futura, in quanto nel Teismo, come meglio vedremo e apprezzeremo in seguito, sì l'una che l'altra non possono compiersi senza l'esistenza di Dio e l'aiuto divino. Insomma, è chiaro che, rimanendo indi-

mostrato Dio, è rimasta senza fondamento la Somma tutta quanta.

Con l'apprezzamento delle prove di S. Tommaso terminiamo la considerazione di quelle prove che avevamo in animo di considerare singolarmente, e procediamo da ultimo a considerar tutte le prove possibili dell'esistenza di Dio, e allegate e allegabili, le quali si risumono in quei tre tipi, a cui abbiamo accennato più volte. Tanto più è necessario di considerar con essi *generalmente* la cosa, in quanto che addirittura le singole rimanenti, che potremmo ancora allegare e considerare, potrebbero crescere ad un numero stragrande. Il Padre Kirker dice esservi seimila prove dell'esistenza di Dio, e queste sono ancora soltanto quelle che si riferiscono alla così detta prova teleologica (1). Sarà benissimo, quando si tenga conto de' tanti lati e de' tanti effetti da cui si potrebbe salire a un principio primo ed assoluto. Ebbene, tutte le seimila prove che il Padre Kirker trae dall'ordine mondano, e tutte l'altre che si potessero trarre d'altronde, si potranno allogare sicuramente ne' tre tipi predetti: consideriamo questi ultimi, e se essi saranno illegittimi, saran parimenti illegittime le seimila prove e tutte l'altre che potranno numerarsi.

(1) È dall'istesso Giuseppe Ferrari (ed al luogo testè citato) che ricaviamo questa notizia. Il Padre Kirker novera seimila prove dell'esistenza di Dio, in quanto ritrova l'ordine seimila volte negli oggetti naturali.

Le tre prove tipiche dell'esistenza di Dio. La prova ontologica e la prova cosmologica.

Nel parlare di queste tre prove tipiche avremo, naturalmente, a riferirci a Kant, siccome quello che le ha primo seriamente criticate ed impugnate. La critica, come è stato già detto, fu fatta nella Ragion pura il 1781. Però non è male di premettere che una ventina d'anni prima di questa data il grande filosofo aveva egli stesso tentata una dimostrazione dell'esistenza di Dio, cercando ed assegnando il possibile fondamento di questa dimostrazione istessa; e credeva di aver veramente trovato e fondato quel che cercava. Annoverava quattro diverse dimostrazioni di detta esistenza, ma di queste ei non ne riteneva legittima che una sola. Kant era allora ancora impigliato nella filosofia teistico-wolfiana, però già cominciava a distaccarsene. Di fatto, per ciocchè concerne le prove dell'esistenza di Dio, comunque egli, come è detto, ritenesse quest'ultima per provabile, e per provabile nel senso teistico, pur non di meno già cominciava a mettere innanzi tali dubbiezze, a fare tali restrizioni e a criticare le prove da lui non ammesse in guisa sì fatta, da già chiarissimamente preludere alla futura critica, del tutto negativa, di queste prove istesse. Insomma in questo suo scritto del 1763 sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio

si contengono spiccatamente i germi della critica ch' ei ne fece diciott'anni dopo nella Ragion pura. Tanto vero che, anche dopo avere lungamente discusso ed assegnato il fondamento della dimostrazione di Dio, ei termina il suo importantissimo scritto con certe parole singolari che fanno a cozzo colla severità scientifica, critica e dimostrativa che gli è propria. Da esse si potrebbe credere o almen sospettare che egli non avesse una salda convinzione della solidità della dimostrazione da lui tentata, giacchè diceva esser necessario il *convincersi* dell' esistenza di di Dio, non però necessario il dimostrarla (1). Chi vuole veder risunto dallo stesso Kant il pensiere di questo scritto dimostrativo dell' esistenza di Dio, lo può vedere a piè di pagina (2). Ma, checchessia di ciò, il certo si è che più tardi ridusse le prove a quelle tre che abbiam chiamate tipiche e le ritenne per illegittime tutte e tre; ed ora veniamo ad esse, cominciando dalla ontologica.

---

(1) « È assolutamente necessario di *convincersi* dell'esistenza di Dio, ma non è parimenti necessario di *dimostrarla* ». *Der einzig möglìche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (*1763*), in *Kant's Werke herausg. von Schub. u. Rosenkr.*, I Bd., pag. 286.

(2) « Dall'anzidetto emerge chiaramente, che delle quattro escogitabili prove, che abbiam ridotte a due specie principali, tanto la prova cartesiana, quanto quella che è tratta dal concetto sperimentale (*Erfahrungsbegriffe*) di esistenza coll'analisi del concetto di cosa indipendente, son false e del tutto impossibili, vale a dire, non già che non concludano con dovuto rigore logico, ma che non concludono punto. È stato inoltre mostrato che la prova che dalle proprietà delle cose mondane conclude all'esistenza ed alle proprietà (attributi) di Dio, contenga una buona e bella argomentazione; soltanto non è capace del rigore della dimostrazione. Ora, non rimane se non che o non sia possibile qualsiasi prova rigorosa, ovvero che essa debba aver per base la stessa dimostra-

Il lettore ha presente che il pensiero di questa prova consiste nell'argomentare all'esistenza (all'essere) di Dio dall'idea o concetto che ne abbiamo, e ricorda le più celebrate argomentazioni tipiche della medesima ricorrenti in S. Anselmo e Cartesio da noi allegate innanzi a pag. 25 ss., a cui lo rimandiamo. È notorio come la critica che comunemente si è fatta a questa prova è che dalla idealità non si possa legittimamente passare alla realtà. Quello che ha resa famosa questa critica è stato certamente Emanuele Kant: ma, se egli l'ha resa famosa, non è stato però il primo che abbia messo innanzi il concetto fondamentale della medesima. Questo concetto è persin di vecchia data, siccome quello che rimonta niente meno che al tempo in cui apparve l'argomento ontologico istesso. Vale a dire, il filosofo di Konisberga era stato già preceduto dal monaco Gaunilone, che aveva a modo suo già criticato ed oppugnato l'argomento di S. Anselmo. Il monaco è molto sottile nel suo argomentare, in quanto che con ragionamenti varî, de' quali qualcuno ha proprio un'aria kantiana, nega appunto la legittimità del predetto passaggio. Uno dei punti cardinali del suo ragionamento è che nel nostro intelletto (ossia nella idealità) vi sono non solo cose vere, ma anche false; se quello che vi è, è falso, non perciò corrisponderà ad esso nella realtà il

---

zione da noi innanzi additata. Trattandosi della sola possibilità di una prova, nessuno vorrà sostener la prima delle due parti dell'alternativa, e la conseguenza riesce conforme a ciocchè abbiamo indicato noi. Cioè, che non vi ha che un sol Dio, e non vi ha che una sola dimostrazione, per mezzo della quale si possa scorgerne l'esistenza con quella necessità che addirittura distrugge l'opposto ». Loc. cit., pag. 285.

pensato. E, quanto a Dio, dic'egli, io posso pensare non solo che sia, ma posso parimenti pensare che non sia: nel pensiere la cosa sta, ma non perciò la cosa starà così anche nella realtà. E soggiunge, tra gli altri, un esempio, che, comunque sia un po' diverso da quello kantiano famoso de' cento talleri, pure è allegato nello stesso intento, l'esempio, cioè, di un'isola irreperibile nell'oceano, di cui uno ci parli, e che quel che ce ne parli vuol poi che noi crediamo alla *reale esistenza* di quell'isola, la qual cosa non segue, e via dicendo. Il monaco, insomma, voleva un argomento certo ed inconcusso, non ritenendo per tale quello di S. Anselmo (1). Dopo S. An-

(1) Ecco alcuni luoghi del breve ma succoso opuscolo di questo frate predecessore di Kant, i quali meritano di essere veramente riferiti. Il frate, rispondendo per l'insipiente nominato nel Proslogio, innanzi tutto pone e riepiloga l'argomento di S. Anselmo colle seguenti parole: « È necessario che il maggiore (*quello che è maggiore*, il *quo maius cogitari nequit*) di tutte le cose, il quale fu già provato essere nell'intelletto, sia non nel solo intelletto, ma anche in realtà; poichè, se no, maggiore di tutte le cose non potrebb'essere »; e poi dice: « Forse e' (l'insipiente) può rispondere che questo dicesi già essere nel mio intelletto, non per altro, se non perchè ciò che vien detto io l'intendo. Che forse non anche tutte le cose false e in niun modo affatto esistenti in sè stesse potrebbe similmente dirsi ch'io l'avrei nell'intelletto quando dicendole alcuno, qualunque ei dicesse, io le intenderei? »... E quanto a Dio « io posso pensare che anche non sia »... « Di alcun uomo a me affatto ignoto, il quale anche che esiste io non sapessi, tuttavia dirne alcun che io udissi... io potrei pensare (*averlo dunque nell'intelletto dopo udito*): e pur tuttavia potrebb'essere che, mentendo colui che parla, esso uomo che io penserei essere, non fosse... Dunque, come avrei falso cotesto nel pensiero o nell'intelletto, aver potrei quello quando odo dirsi, *Dio, o alcun che maggiore di tutte le cose* ».....

« A quello poi: che non nel solo intelletto, ma anche in realtà, ella (*cioè la somma natura, o Dio*) necessariamente sia; lo che

selmo fino alla venuta di Cartesio la prova ontologica non incontrò favore: abbiamo già indicato come ne' secoli decimoterzo e decimoquarto non prevalsero che le prove a posteriori: S. Tommaso, come abbiamo visto, respinge espressamente le dimostrazioni *a priori* dell'esistenza di Dio, e col respinger l'elemento a priori si fa anch'egli esplicitamente precursore del Kant rispetto all'apprezzamento di questa prova. Accanto a S. Tommaso vogliam

---

indi si prova: perchè se non sarà, tuttociò che è in realtà sarà maggiore di lei; e per questo, non sarà maggiore di tutte le cose; il che fu provato già nell'intelletto; io ancora rispondo: se si dee dire che è nell'intelletto quello che secondo la verità di ciascuna cosa non si può almeno pensare; e questo io non nego che così sia nel mio. Ma perchè per questo non può in nessuna maniera ottenere che sia ancora in realtà, io non gli concedo affatto quell'essere sino a tanto che e' mi sia provato con un argomento non dubbio..... Prima è necessario che mi sia fatto certo, che in realtà veramente sia in alcun luogo esso maggiore; e allora finalmente da ciò che è maggiore di tutte le cose non sarà ambiguo che sussista ancora in sè stesso »...

« Dicono certi essere in alcun luogo dell'Oceano un'isola che per la difficoltà, o piuttosto per l'impossibilità di trovare ciò che non è, alcuni cognominano perduta; e la quale favoleggiano molto più che delle fortunate isole vien detto, valere per inestimabile copia di tutte le ricchezze e delizie..... Questo che così sia mi dica qualcuno; ed io facilmente intenderò il detto, nel quale niente avvi di difficoltà. Ma se allora quasi conseguentemente aggiunga e dica: non puoi tu dubitare che quell'isola di tutte le terre più prestante veramente è in alcun luogo in realtà, la quale che sia nel tuo intelletto tu non dubiti,..... io crederò o che esso scherzi, o non so chi più stolto io debba reputare, se me ov'io gliel conceda; o lui ov'ei stimi aver affermato con alcuna certezza l'essenza (*certamente dee qui dire l'esistenza*) di quell'isola ». Dall'opuscolo di Gaunilone, nella trad. del Rossi, pag. 137-142. — S. Anselmo rispose al monaco (la risposta è riportata tradotta dall'istesso Rossi, pag. 147-161), ma, certo, senza poter vittoriosamente difendere il passaggio dall'idealità alla realtà impugnato dall'avversario.

nominare ancora volentieri un famoso discepolo di Duns Scoto, del grande avversario di S. Tommaso, cioè Francesco di Mairone, il quale, benchè ammettesse l'esistenza di Dio come dimostrabile dalla realtà di esso, pur non riteneva valida quella prova che movesse dalla possibilità o dal concetto (come ha poi detto Kant) di Dio stesso (1). Pur degno di menzione a tal riguardo è un altro scolastico e propriamente Nicolò d'Autricaria, il quale, riattaccandosi al pensiere di Gaunilone, pur disse che la sola concezione o nozione dell'ente realissimo non porta con sè che noi fossimo certi della sua esistenza (2): che è di bel nuovo, e molto determinatamente, il pensiero espresso in seguito da Kant.

Come si vede, nell'apprezzamento critico della prova ontologica Kant ha avuto i suoi antecessori. Però, se ha avuto degli antecessori, non è a dire che egli non abbia anche il suo modo proprio nell'apprezzamento della cosa. Innanzi tutto, è a dire che l'apprezzamento kantiano si collega a tutto un nuovo indirizzo filosofico, a quello cioè che da lui ha pigliato il nome di criticismo, sconosciuto interamente ai predetti antecessori. Ma è poi a soggiungere che l'apprezzamento kantiano si estende a *tutte* le prove dell'esistenza di Dio, nelle quali l'argo-

---

(1) Rixner, II, pag. 138, riferisce il pensiero di questo scolastico in proposito così: « Le prove per l'esistenza di Dio, tratte dal semplice concetto della sua possibilità, come quella di S. Anselmo, sono nulle ed inservibili, per la ragione che son tratte dalla definizione di Dio, e Dio, siccome l'assolutamente semplice, è incapace di qualsiasi definizione ».

(2) « Dum Deum concipimus (son le parole di N. d'Autricaria), ut ens realissimum tantum, nescimus certe an tale ens existat ». Presso Rixner, v. II, pag. 159.

mento ontologico si trova sì intimamente anzi sì indissolubilmente congiunto cogli altri due col cosmologico e col fisico-teologico, che essi cadono tutti e tre insieme. E finalmente è a dire che, comunque Kant nell'apprezzamento dell'argomento ontologico abbia comune coi suoi antecessori il general pensiere della illegittimità del passaggio dall'ideale al reale, ha però nel modo di intendere e confutar la cosa un suo proprio pensiere. L'elemento più caratteristico di questo suo pensiere è che, perchè l'idea dell'Ente fosse perfetta, non sia punto necessario che vi corrisponda la reale obbiettiva esistenza del medesimo, come è richiesto da S. Anselmo e da Cartesio, ma che l'idea di quest'Ente riman perfetta, anche quando l'esistenza sia soltanto ideale e non già reale, in quella stessa guisa che è perfetta l'idea (*der Begriff*, il concetto) di cento talleri, quando questi non sieno realmente posseduti. La ragion di ciò è che il *concetto*, che è la possibilità della cosa, e l'*obbietto* non contengono ciascuno, dal punto di vista ideale, nè più nè meno di quel che contiene l'altro, altrimenti il concetto non risponderebbe all'obbietto, e viceversa. Se nel concetto (ideale, possibile) di Dio non si contenesse anche quello dell'esistenza, il concetto di Dio non corrisponderebbe a Dio. Gli è perciò che egli statuisce che il possibile (che sarebbe il concetto) non contiene (idealmente) nè più nè meno di quel che contiene il reale (1). Ma, dal perchè

(1) Il pensiere kantiano è quello espresso nel testo: per quelli che conoscono il tedesco alleghiamo volentieri anche l'originale che suona così: « Beide (scilicet *Begriff* und *Gegenstand*) müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand

nel concetto di chicchessia si contiene idealmente o meglio possibilmente la esistenza del medesimo, non ne segue perciò l'esistenza reale di quel che è contenuto nel concetto istesso. È quindi a ritenere come cosa del tutto innaturale (*etwas ganz Unnatürliches*) e come una vera *novità e spiritosità delle scuole* (*eine blosse Neuerung des Schulwitzes*) quella di voler cavare (*herausklauben,* parola divenuta celebre) da un'idea arbitrariamente formata (*aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee*) l'esistenza del corrispondente oggetto (1). È quindi pena e fatica sciupata, conclude Kant, quella dell'argomento ontologico cartesiano, di concludere all'esistenza di Dio dal concetto del medesimo: un uomo crescerebbe in saggezza con semplici idee sì poco, come crescerebbe poco in ricchezza quel mercante, il quale, per migliorare la sua condizione, aggiungesse alcuni zeri alla somma indicante il suo stato di cassa (2). Aggiungiamo qui fi-

als schlehthin (assolutamente) gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nich den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn. Aber in meinem Vermögenszustande (soggiunge egli, vale a dire, quando l'esistenza de' cento talleri non è soltanto ideale o possibile, ma reale) ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Moglichkeit) ». *Kritik der rein. Vernunft, Werke herausgeg. von Schub. und Rosenkr.* Bd. II, pag. 467.

(1) Loc. cit., pag. 470.

(2) Loc. cit., pag. 469: le parole da noi riferite son quasi testualmente come nell'originale.

nalmente una cosa che è importante, e che vale per la critica kantiana di tutte e tre le prove, ed è che l'idea dell'ente perfetto, e, come risulterà dagli altri due argomenti, dell'ente assolutamente necessario ed assolutamente intelligente, è per Kant soltanto un *ideale* della ragione formato dalla ragione stessa, al quale non si sa e non si può sapere se corrisponda obbiettivamente l'essere realmente esistente. La ragione per cui non si sa nè può sapersi è che tutto quello che possiamo conoscere come esistente deve ricorrere nella esperienza. Ora, come la idea dell'ente perfetto è una entità intelligibile e non già sensibile, così non può ricorrere nel campo della esperienza, nella quale non ricorre che il sensibile. Per intendere il pensiere kantiano in tutta la sua precisione, va pur rilevato che Kant non tiene proprio per assolutamente impossibile la esistenza di cosa che non ricorra nel campo sperimentale (con che dunque Kant non ammette, come tanti pur credono, l'assoluta impossibilità dell'esistenza dell'ente perfetto, e quindi di Dio), però dice che la supposizione di siffatta esistenza non è giustificabile e confermabile in nessuna guisa (1).

Che cosa dobbiam noi pensare dell'argomento onto-

---

(1) « Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne (obbietti sensibili) geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnemungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens (per obbietti intelligibili) ist ganz und gar kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müsste, unser Bewusstseyn aller Existenz aber (es sey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört

logico, e quindi anche di tutte quelle forme argomentative che si riducono ad esso? (1).

Noi diciamo francamente che per un lato non andiamo fin dove va Kant, ma che per un altro andiam persino più là di lui. Vale a dire, non asseriamo come lui che l'idea di Dio, o dell'ente perfetto, o dell'essere assoluto che voglia dirsi, sia soltanto un'idea subbiettiva, a cui non può dirsi che corrisponda obbiettività di sorta: e molto meno diciamo che una sì fatta idea sia *arbitrariamente formata,* e che nell'ordine del pensiere vada ragguagliata e confusa coll'idea di cento talleri, o colla idea dell'isola perduta del monaco Gaunilone. Ma diciamo che è un' idea che ha la sua grande e necessaria ragion di essere, perchè è l'idea che costituisce la base e ad un tempo il vertice di quell'ordine ideale, col quale pensiamo, e sistematizziamo (lo dice lo stesso Kant, come vedremo) l'ordine reale delle cose. Tutto ciò non si fa certamente nè coll'idea dei cento talleri, nè con quella dell'isola perduta. Però soggiungiamo non potersi puramente e semplicemente da siffatta idea, quale ella ricorre nella intuizione religiosa e nella comunale coscienza, passar senz'altro all'affermazione dell'esistenza di un essere corrispondente all'intuizione istessa. Anche qui è il caso di ripetere che l'idea di Dio, qual ricorre nel concetto della coscienza religiosa e popolare, guardata nella sua vera

---

ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings (assolutamente) für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung die wir durch nichts rechtfertigen Können ». Loc. cit., pag. 468 s.

(1) Per esempio, dell'argomentazione di S. Agostino, che muove dal concetto della verità, che è eterna, per conchiudere ad un essere vero ed eterno; e simili.

e nuda natura di principio speculativo, e non già sotto l'aspetto di quell'elemento rappresentativo e personificativo, sotto cui lo pensa e se lo raffigura *ogni* coscienza religiosa e popolare, è non altro che l'idea di un *principio superiore* che sia fondamento della realtà. Ed è quell'istessa idea, a cui giungeremo fra poco colle altre due vie dell'argomento cosmologico e dell'argomento teleologico, e che vedremo designata come l'essere assolutamente necessario e come l'essere assolutamente intelligente.

Intanto, di un *principio superiore*, anche con attributo di *perfetto*, che in sostanza vuol dir *compiuto*, si può dir che si ammette universalmente o quasi universalmente non solo la *idealità* (l'idea), ma anche la *realtà*. Di fatto, insiem co' teisti l'ammettono i panteisti, l'ammettono gli emanatisti, i naturalisti, i positivisti, gli stessi materialisti: vuol dir soltanto che questo principio superiore compiuto per taluno sarà un essere assoluto personale creante, per un altro la natura, per un altro la forza, per un altro la materia, per un altro la forza e la materia insieme, e via dicendo. Ora, noi diciamo che, pur ammessa la realtà di un principio superiore relativo all'idea che ne abbiamo, non ne segue punto quel che illegittimamente ne vuol far seguire il Teismo, cioè che questa realtà sia quell'essere assoluto personale creante *ad extra*, che esso appella Dio. Tutto ciò non segue dall'argomento ontologico; e se il Teismo surrettiziamente ve lo fa seguire, è perchè esso nella conclusione non ha di mira l'*esistenza* dell'essere perfetto *in genere*, ma l'esistenza dell'essere perfetto come *altro* dal mondo, e come creante il mondo, in una parola, come l'ente per-

fetto estramondano. Ebbene, dall'ente perfetto all'ente estramondano c'è un salto tale che da un ente si salta ad un altro interamente diverso. E soggiungiamo che, anche a voler menare buona la consecuzione logica dell'argomento, quel che segue da esso è soltanto l'ente perfetto, non l'ente perfetto estramondano, che sarebbe il Dio del Teismo.

Quanto alla perfezione dell'ente, va poi fatta una osservazione, che a noi pare importante; ed è la seguente. Che, cioè, le due designazioni con cui S. Anselmo e Cartesio si son rappresentato Dio, e colle quali han creduto dimostrarne l'esistenza, vale a dire la designazione del primo « ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore » (*id quo majus cogitari nequit*), ossia l'essere massimo pensabile, e quella del secondo « l'ente perfettissimo » (*ens perfectissimum*), non paiono punto fatte per raggiungere lo scopo che i due filosofi con esse si proponevano, ma piuttosto lo scopo contrario. Giacchè, per ottenere il loro scopo, avrebber dovuto dimostrare che l'ente massimo e perfettissimo possa esistere indipendentemente da ciò, rispetto a cui è massimo e perfettissimo. Ora, nè S. Anselmo nè Cartesio han pensato di dimostrare ciò; e pure i due rispettivi argomenti non possono avere un definitivo valore senza tal dimostrazione. Imperocchè, se veramente l'essere, sia massimo sia perfetto, non può esistere indipendentemente da ciò, rispetto a cui è massimo e perfetto, allora con tutta la *giusta* consecuzion *formale* dell'argomento riusciremmo, dal punto di vista *materiale* del medesimo, a un principio che è contrario al Teismo stesso, al principio cioè che quest'ente massimo e perfetto non può sussistere senza

ciò che è minore e men perfetto di esso. Non potendo sussistere, ne segue che la perfezione dell'ente massimo e perfetto non è indipendente dall'esistenza dell'essere minore e non perfetto: il che, in ultima analisi, vuol dire che la natura massima e perfetta del primo è tale, in quanto vi esiste anche il secondo, tolto il quale, non sarebbe più massima e perfetta: ossia, per dirla in linguaggio volgare intelligibile a tutti, la natura del primo ente è massima e perfetta non già da sola, ma *insieme* colla minore e men perfetta del secondo, e *non senza* di questa.

Ora, realmente si dee venire a tal risultato, quando si pensa che nè dall'argomento ontologico nè (come vedremo) dal cosmologico e dal teleologico segue mai la *estramondanità* dell'assoluto. Non seguendo, non rimane altra possibile conclusione, se non che la esistenza del principio assoluto, che si vuol dimostrare, non è *fuori* del mondo, ma *nel* mondo: nel qual caso la perfezione del primo è impossibile senza la perfezione del secondo, e viceversa; proprio come è risultato dalle nostre antecedenti osservazioni intorno alla perfezione dell'essere creante e alla voluta imperfezione dell'essere creato.

Questo che noi osserviamo acquista maggior fondamento quando si pon mente alla natura delle espressioni adoperate da S. Anselmo e da Cartesio, e ai principî che debbon corrispondere alle espressioni istesse. Le espressioni sono l'una apertamente (quella di S. Anselmo), l'altra copertamente (quella di Cartesio) tolte entrambe dal punto di vista della gradazione e comparazione dell'essere. L'essere massimo di S. Anselmo è inintelligibile ed impensabile senza l'essere o gli esseri minori e minimi,

senza di questi non sarebbe l'essere massimo, ma sarebbe l'essere soltanto; il che vuol dire che, per esservi l'essere massimo, ci voglion per forza i minori e i minimi: son questi che fanno sì che quello sia massimo, tolti i quali, il massimo non è più tale. L'ente perfetto di Cartesio è anch'esso tale, in quanto vi sono gli enti meno perfetti, senza di cui quello non sarebbe l'ente perfetto, ma l'ente puramente e semplicemente: sicchè son quelli che fanno sì che questo sia perfetto. Ciò è prescritto dalla ragione, dalla logica e persin dalla grammatica (gradi di comparazione grammaticali, ne' quali l'un grado è impossibile senza dell'altro).

Se ora, da una parte, si considera il modo di essere ed esistere de' principî *in genere* (non escluso l'istesso principio assoluto; per escluderlo, ci vuole una dimostrazione apposita), che è quello di essere *immanenti* nella realtà di cui son principî, e non *trascendenti* per rispetto a questa (la trascendenza toglierebbe loro l'*ubi consistant*); e dall'altra, si pon mente a quel cumulo dí contraddizioni che abbiam mostrato provenire inevitabilmente dall'ammissione di un principio assoluto estramondano creante *ad extra;* allora non è soltanto a dire che dall'argomento ontologico non segua l'esistenza dell'essere perfetto come estramondano, ma è anzi a dire che è impossibile ed irrazionale che segua. Imperocchè, un tal modo di esistenza del principio assoluto è appunto quello nel quale abbiam visto esservi assoluta sproporzione e però invincibile contraddizione tra l'operante assoluto, perfetto, necessario, ecc. e la sua opera relativa, imperfetta, contingente, ecc.: la qual posizione, come contraria alle leggi del pensiere e dell'essere, è assoluta-

mente impossibile. E di qui segue irrepugnabilmente che, se la prova ontologica, non da sola, ma congiunta alle altre due, come tosto vedremo, ci conduce all'affermazione non dubbia di un principio superiore e necessario delle cose, ella ci conduce parimenti all'affermazione non meno indubitabile, che questo principio necessario, superiore, massimo o perfetto che voglia dirsi, non può esser quello dell'assoluto estramondano creante *ad extra* del Teismo. Il che vuol dire che questa prima prova teistica dell'esistenza di Dio non riesce affermativa, ma negativa di quel che vuole provare.

Veniamo alla seconda prova, alla cosmologica, la quale non a torto è stata appellata da Leibnitz *a contingentia mundi,* perchè è appunto dalla contingenza che ella piglia le mosse. Trattandosi di cosa importante, crediamo di far cosa grata al lettore a ricordargli come primamente l'ha formolata Leibnitz che le *dava un vero ed assoluto valore,* e come poscia l'ha formolata Kant, che primo l'ha seriamente criticata e le ha *negato qualsiasi valore* scientifico; indi gli riferiremo il pensiere principale della critica kantiana, e in ultimo gli diremo quel che noi ne pensiamo.

Leibnitz, ponendo come vero e verificabile in ogni caso senza eccezione il principio della ragion sufficiente, e ritenendo che tutte le cose del mondo sien contingenti, ne induceva senz'altro e con necessità l'esistenza di un essere superiore che è la ragion sufficiente di esse tutte, per la quale ultima egli intendeva naturalmente Dio (1).

(1) Rimandiamo il lettore al luogo di Leibnitz riferito innanzi a pag. 29; ma, ad integrazione, gli alleghiamo due o tre altri luoghi leibniziani relativi al caso, e quali li ha riuniti Davide

Kant formola questo argomento in due diversi modi che suonano così. Primo modo: Se esiste qualche cosa, bisogna ammettere che qualcosa esista *in modo necessario:* giacchè il contingente esiste soltanto a condizione che vi sia un altro che sia cagion di esso, dal quale altro bisogna poi giungere alla conclusione di una cagione incondizionata che esiste necessariamente. Secondo modo: Se qualcosa esiste, bisogna che esista un essere assolutamente necessario: ora, esisto per lo meno io stesso, esiste dunque un essere assolutamente necessario (1).

Strauss, cioè: *Téodicée*, I, 7: « Dieu est la première raison des choses; car celles, qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes, et n'ont rien en elles, qui rende leur existence nécessaire. — Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle ». E *Opp. ed. Dutens,* I, 2, pag. 132: « Quia praesens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget, ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur, rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed quaerendam esse in causa generali, ex qua non minus status praesens quam praecedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente ». Confr. anche *Wolfii theol. naturalis,* tom. I, § 24 ss. — Così Strauss, loc. cit., pag. 368 s.

(1) L'originale suona così: « Wenn Etwas, was es auch sey, existirt, so muss auch eingeräumt werden, dass irgend Etwas *nothwendigerweise* existire. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluss fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist ». — Questo è il primo modo: il secondo suona: « Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum Mindesten, ich selbst: also existirt ein absolut nothwendiges Wesen ». — *Kritik d. rein Vernunft,* loc. cit., pag. 456 e 471.

Questi due modi hanno in fondo il medesimo pensiere, il quale, espresso in formola generale, si riduce a questo: Se esiste l'essere contingente, esiste anche l'essere necessario; ora, l'essere contingente esiste, per es., io, dunque esiste l'essere necessario: e il pensiere e la forma kantiana non son diversi dal pensiere e dalla forma leibniziana. Qual è la ragione, per cui Kant non tiene per punto valido questo argomento che Leibnitz coi rimanenti teisti tien per validissimo?

Nella critica dell'argomento ontologico Kant aveva avuto degli antecessori, ma in quella dell'argomento cosmologico, non che del teleologico, che noi sappiamo, non ha avuto antecessori di sorta, almeno nel senso e nel modo com'egli l'ha fatta. Contrariamente all'argomento ontologico ch'ei diceva innaturale, dice l'argomento cosmologico di una naturale consecuzione e conclusione logica (*natürlicher Schlussart*); come parimenti trova, e non gli dispiace, che questo argomento piglia le mosse dall'esperienza. Se non che, pur ammettendo che dal lato formale tutto proceda bene in questo argomento, ei trova « non potersene punto concludere che il concetto di un essere limitato (*der Begriff eines eingeschränkten Wesens*), perchè non ha la suprema realtà, contraddica all'assoluta Necessità. Giacchè (continua egli), comunque io non trovi nel suo concetto (*cioè nel concetto di questo essere limitato*) l'incondizionato (*das Unbedingte*), che porta già con sè la totalità delle condizioni (*das All der Bedingungen*), pur non può perciò concludersene che la sua esistenza (*sein Daseyn*, il suo essere) debba essere condizionata..... Cosi questo argomento non ci avrebbe dato il menomo concetto delle proprietà

di un essere necessario, e non sarebbe riuscito a risultato di sorta » (1).

Con questa osservazione, che si presenta addirittura un po' speciosa, Kant par che voglia dire che non ripugna punto che l'assoluta necessità, a cui giunge l'argomento cosmologico, possa ritrovarsi anche presso di un essere ed in esseri che non hanno la somma realtà (*die höchste Realität*), cioè (così pare a noi d'interpretare qui il pensiere kantiano) nell'essere mondano.

Ma il punto importante della sua critica del presente argomento è poi questo, che cioè, quando esso giunge alla conclusione, all'essere necessario, non può giungere all'esistenza di Dio, se non applicando all'essere necessario l'*idea* dell'ente perfettissimo e realissimo, che è l'idea che anima e regge l'argomento ontologico. Però in tal caso « è la prova ontologica, movente da puri concetti, quella che nell'argomento cosmologico contiene propriamente tutta la forza probante (*alle Beweiskraft enthält*); e la pretesa esperienza (*onde ha preso le mosse l'argomento cosmologico*) è del tutto vana (*müssig*, oziosa) » (2). Intanto, come l'argomento ontologico era circoscritto ad una idea di Dio soltanto subbiettiva e mentale, e quindi era da sè incapace di provare l'esistenza di esso, così non ne è più capace adesso che deve servir di sostegno all'argomento cosmologico, col dargli a prestito l'idea soltanto subbiettiva di Dio. E quanto all'argomento cosmologico istesso, egli osserva più direttamente, che questo non solo è ingannevole (*trüglich*)

(1) *Kritik d. rein. Vernunft*, loc. cit., pag. 459.
(2) *Kritik d. rein. Vernunft*, loc. cit., pag. 473. Confr. pag. 472.

come il primo, perchè dà all'essere necessario quella stessa illegittima esistenza che le aveva data l'argomento ontologico, traendola, contro ogni processo logico, dalla semplice idea; ma ha, per giunta, di biasimevole la *ignoratio elenchi*, perchè crede e pretende di seguire una nuova via e di dare una nuova dimostrazione, ed intanto, dopo avere alquanto girata la posizione (*nach einem kleinen Umschweif*), ci riconduce al primo argomento (1), col quale naturalmente cade.

Kant, continuando nella sua critica, dice contenersi, inoltre, nel predetto argomento « tutto un nido di pretensioni dialettiche » (*ein ganzes Nest von dialektischen Anmaassungen*), le quali consistono in passaggi e conclusioni dalla idealità alla realtà in genere, non che dalla realtà sensibile alla realtà intelligibile, non permessi (così stima egli dal proprio punto di vista subbiettivistico e dualistico, e quel che stima non è giusto in tutti i punti da lui rilevati) dalla ragione; e mette in mostra parecchie di sì fatte pretensioni: ma noi non lo seguiamo in ciò, bastando il già detto.

Che cosa pensiamo e che cosa dobbiam noi pensare di questa prova?

Diciamo che è valida, e ne accettiamo intera la validità: ma tutto sta a vedere in che senso. Il senso nel quale la crediamo inappuntabile ed inconcussa è quello che risulta con necessità, quando è esposta nella sua semplice forma, che è anche schietta e giusta, e cioè, che, poichè nella realtà vi son cose contingenti, il che non è oppugnato da nessuno, e queste pur debbono avere

(1) *Kritik d. rein. Vernunft*, loc. cit., pag. 474.

una ragion di essere che non possono avere immediatamente in sè sole, perciò bisogna che vi sia un essere, e più generalmente detto, un principio necessario che contenga e costituisca la ragion di essere di esse. Questa è la prova. Si tratta ora di vedere se quest'essere o principio necessario sia o non sia immanente nelle cose stesse, sia o non sia *sostanzialmente* distinto da esse, sia o non sia spirituale, personale, materiale, o come altrimenti si voglia: insomma, si tratta di investigare e determinare la natura di sì fatto principio.

Il Teismo, prima di far tutto ciò, quando giunge nella conclusione della prova cosmologica all'essere necessario, *passa senz'altro* a Dio, cui designa e determina *puramente e semplicemente* siccome l'essere necessario concluso, poniamo, come ha fatto Leibnitz nella sua allegata dimostrazione (1), e come abbiam visto generalmente fare i teisti tutti. Ora, innanzi tratto, facciamo qui due osservazioni.

La prima è che il passaggio predetto è illegittimo, giacchè, se ciocchè si ottiene dalla dimostrazione è l'af-

---

(1) Quanto a Leibnitz, non entriamo in uno speciale apprezzamento della sua prova, perchè qui consideriamo la prova cosmologica come generica e tipica, e quindi ciò che diciamo per questa generalmente, vale anche specificamente per la prova leibniziana. Del resto, il lettore che ha seguìto il nostro modo di apprezzamento, scorgerà tosto che nella prova leibniziana saltano presto agli occhi due punti che la rendono illegittima e nulla: il primo è che, partendo dalle cose singolarmente contingenti, il che è vero, estende illegittimamente la contingenza di esse singole al complesso delle stesse, al mondo: il secondo è che, giunto all'essere necessario, lo designa illegittimamente per Dio, che per lui è *intelligentia extramundana*. Il medesimo va detto delle consimili prove wolfiane e leibnizio-wolfiane.

fermazione pura e semplice di un principio necessario, non si può legittimamente passare da esso a Dio, e dire: Dio è. È su questo illegittimo passaggio che Kant fonda sopratutto quelle che testè sono state designate come pretensioni dialettiche di questo argomento.

La seconda osservazione è che non solo è illegittimo il passaggio, ma che è certo che l'essere necessario, cui si giunge colla seconda dimostrazione, non possa essere l'essere estramondano e creatore del Teismo, per la stessa ragione che abbiamo additata per l'altra prova, per la ragione, cioè, che l'ente creatore *ad extra* è in perfetta contraddizione col contingente. Nessuno vorrà e potrà ammettere che la dimostrazione possa esser valida, quando conclude ad un termine che, per la predetta contraddizione, esclude e non include il termine da cui si parte. Se il mondo contingente, per tale contraddizione, non può esser creato *ad extra* da Dio, come può il Teismo concludere legittimamente dal contingente a Dio, il che significherebbe concludere dal creato ad un creatore che non lo ha punto creato?

Ma noi vogliamo additare ancora più evidentemente la illegittimità di questa seconda prova: giacchè ella piglia nel Teismo l'apparenza di legittimità per una indebita applicazione ed estensione che si fa del principio della contingenza, che è pur vero ed esistente nel mondo. Vale a dire, questa prova può prendere e prende realmente un sembiante diverso, secondo che la contingenza da cui si muove è *limitata* ad una *parte* od alle singole *parti* delle esistenze mondane, ovvero è *estesa* a *tutto* il mondo. Facciamo due argomentazioni corrispondenti al doppio caso indicato.

La prima, limitante la contingenza ad una singola parte del mondo, procede e conclude come segue:

L'essere contingente suppone l'essere necessario;
L'uomo e gli altri singoli esseri mondani, per esempio, l'animale, la pianta, la stella, ecc., sono esseri contingenti;
Dunque essi suppongono l'essere necessario: il quale è Dio.

Gli esempi per questa prima forma si potrebbero variare: ma, purchè campeggi sempre il principio della *parzialità* del mondo, sia questa ristretta ad una sola parte (poniamo a *questa* pianta), sia essa estesa ad *alcune* parti (poniamo, alcuni esseri mondani), sia anche estesa a *tutte* le parti, ma singolarmente prese, la cosa non muta, rispetto al valore della prova.

La seconda argomentazione, estendente la contingenza a tutto il mondo, procede e conclude come segue:

L'essere contingente suppone l'essere necessario;
Il mondo è contingente;
Il mondo dunque suppone l'essere necessario, che è Dio.

Nella prima forma di queste due argomentazioni la illegittimità del passaggio dall'essere necessario a Dio è manifesta; giacchè, se è contingente il singolo essere mondano tale e tal altro, e se son persino contingenti gli esseri mondani tutti *singolarmente presi*, non ne consegue in guisa alcuna che l'essere necessario, che essi suppongono, sia altro dal mondo e fuori del mondo, giacchè, sì in via sperimentale, sì in via razionale, i singoli esseri mondani traggono la loro origine, consistenza, vitalità, e via dicendo, dal mondo istesso: il quale, essendo,

rispetto ad essi, origine e ragion di essere, è naturalmente, vicinamente e logicamente il principio e l'essere necessario rispetto ad essi istessi. Ed allora, non solo non si ha diritto di uscir dal mondo per cercare il principio necessario in un Dio estramondano, ma si farebbe anzi cosa perfettamente illogica a cercarlo: giacchè quando abbiamo un principio *diretto* e *vicino* che è la ragion di essere di un altro, è contrario ad ogni ragione e logica di cercarlo in ciocchè è indiretto, lontano, e, quel che più importa, *fuori delle condizioni cosmiche,* nelle quali han vita ed esistenza i predetti esseri contingenti, onde si cerca il principio necessario.

Nella seconda forma di argomentazione vi può essere la legittimità del passaggio dal mondo ad un altro essere che non sia il mondo stesso, senza però ancora sapersi se quest'essere sia il Dio del Teismo od altro. Però vi può essere solo nel caso che il presupposto della seconda proposizione, sul quale si fonda il passaggio istesso, sia vero. Se poi il presupposto è falso, la legittimità del passaggio svanisce, e divien così illegittima tutta l'argomentazione. Il presupposto è la contingenza del mondo, preso questo non nelle singole parti, ma nella sua integrità. Ma seguiamo l'argomentazione nelle sue proposizioni, e vediamo se ella regge o no.

La prima proposizione è: L'essere contingente suppone l'essere necessario. Questa proposizione regge.

La seconda suona: Il mondo è contingente. Questa proposizione nel Teismo passa per vera *senz'altro ed in tutti i sensi.* Ma noi diciamo, invece, che essa è vera o falsa secondo l'estensione che si dà alla contingenza. Se s'intende dire che questa o quell'altra singola cosa

mondana è contingente, ed anche che tutte le cose mondane *singolarmente prese* son contingenti, concediamo. Ma, se s'intende dire che il mondo nella sua *integrità* è contingente, neghiamo, non essendo nè logico nè vero che quel che vale per i singoli debba valere per tutto l'universo. Ricordiamo per la seconda volta che *a particulari ad universale non valet consequentia.* E neghiamo poi anche per una ragione, nella quale ci dovrebbe esser di aiuto ed appoggio il Teismo istesso, se fosse conseguente; per la ragione, cioè, che il mondo, come opera dell'essere divino, è necessario: in virtù del principio dell'adequatezza tra la causa e l'effetto, se è necessaria l'una, non può esser contingente l'altro.

Ma vi ha un'altra potentissima ragione per cui la proposizione in discorso è falsa, ed è la mancanza di dimostrazione della medesima. Per sostenere *scientificamente* la contingenza del mondo, bisogna *dimostrarla.* L'ha dimostrata il Teismo questa contingenza? crede e sostiene di averlo fatto: ma il vero è che l'ha dimostrata in guisa tale, che equivale perfettamente al non averla dimostrata. L'ha dimostrata, cioè, presupponendo l'esistenza di Dio come creatore, come, d'altra parte e viceversa, ha dimostrato l'esistenza di Dio creatore, presupponendo la contingenza del mondo; e la cosa, importantissima per il punto che stiamo trattando, è avvenuta così. Il Teismo ha accolto dalle sacre carte siccome dogma inconcusso la esistenza di Dio creante secondo che è espresso nel *Genesi.* Su questo principio il Teismo non ha mai levato dubbio di sorta, ma lo ha sempre accolto dogmaticamente siccome un *presupposto vero.* Con questo presupposto ritenuto vero ha sostenuta e di-

mostrata la contingenza del mondo, siccome una pura e semplice conseguenza della creazione: di fatto, una volta che il mondo è stato creato, cioè tratto dal nulla, ed è sorto per virtù di altro, esso è contingente. La conseguenza è giusta, ma è stata mai *dimostrata* la creazione? asserita sì e sempre, ma dimostrata mai. Dunque il mondo è stato detto contingente dal Teismo, perchè è stato asserito come un prodotto di Dio *presupposto* creante. La contingenza del mondo è così la conseguenza di un *presupposto indimostrato.* Quando il Teismo, nel modo indicato, è stato in possesso della contingenza del mondo, che cosa ha fatto? ha fatto il cammino inverso, cioè ha cercato di dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo della contingenza del mondo, argomentando come segue: Se il mondo è contingente, esso non può esser da sè, e suppone un essere necessario, il quale non può esser altro che Dio, il quale dunque è.

Che cosa si è fatto in questo doppio e inverso cammino argomentativo e dimostrativo? Si è partito dalla *presupposizione indimostrata* (accolta dogmaticamente dalle sacre carte) che Dio è ed è creante; e se ne è conclusa la contingenza del mondo. Ma il lettore intende che una conclusione ottenuta per mezzo di una indimostrata presupposizione, rimane essa stessa una *conclusione indimostrata.* Indi si è presa questa conclusione indimostrata e la si è fatta servire a dimostrare la presupposizione indimostrata nel modo che si è detto. E così due indimostrati sono stati detti entrambi dimostrati: l'indimostrato Dio creante ha dimostrato contingente il mondo: e l'indimostrata contingenza del mondo ha dimostrato esistente l'indimostrato Dio creante: è stato,

insomma, non altro che un rimando da indimostrato ad indimostrato, senza aver dimostrato nè l'uno nè l'altro. È quindi più che evidente che la seconda proposizione: Il mondo è contingente, è per lo meno un presupposto indimostrato: e, come tale, ella è già impotente ad effettuare la dimostrazione, per la quale è adoperata.

Ma ella non è soltanto un presupposto indimostrato; è qualche cosa di più; è addirittura falsa. Giacchè, per giunta, se si consideri che ella è, da una parte, in contraddizione colla natura divina istessa che si vuol dimostrare (chè, lo ripeteremo a sazietà, un Dio che fa opera contingente non è un essere necessario, assoluto, ma un essere relativo e contingente esso stesso), dall'altra, colle leggi del pensiere e dell'essere convalidate e confermate razionalmente e sperimentalmente dal principio assiomatico stato sempre vero ed inconfutato, che cioè *ex nihilo nihil fit;* allora si può, ed anzi si dee con fondata ragione dichiararne la falsità. È inutile soggiungere che, se si esca dal Teismo, nelle altre dottrine filosofiche l'opinion generale è per la necessità ed eternità del mondo considerato nella sua integrità, comunque poi elle riconoscan tutte la contingenza nelle singole appariscenze del medesimo.

Dopo l'anzidetto, è ora evidente che la terza proposizione, quale ricorre nell'argomentazione in quistione, non può più reggere; primamente, perchè delle due proposizioni, onde consegue, l'una è falsa, e quindi non si può concludere rettamente: secondamente, perchè il passaggio che si fa dall'essere necessario all'esistenza di Dio è perfettamente illegittimo, per la ragione che l'essere necessario a cui si giunge nella dimostrazione è

soltanto l'essere necessario e non l'essere necessario creatore *ad extra*, che è il Dio del Teismo. Questa seconda ragione ci conduce poi ad osservare, per giunta, che, quando nella conclusione, giungendosi all'essere necessario, si suppone e dà per dimostrato che esso è Dio (pel quale s'intende il Dio creante *ad extra*), s'introduce nella conclusione un termine diverso da' tre termini del sillogismo, incorrendosi così nella *quaternio terminorum*. Se non si vuole introdurre questo termine diverso, bisogna arrestarsi nella terza proposizione alle parole: Dunque il mondo suppone l'essere necessario. Arrestandosi qui, non consegue puramente e semplicemente che questo essere necessario sia Dio; bisogna prima dimostrarlo. Se poi si vuol dimostrarlo, allora si sarà nella impossibilità di farlo, perchè abbiam visto che l'essere necessario a cui si sale dal contingente non può essere l'essere assoluto estramondano creatore, il quale è in perfetta contraddizione col contingente istesso. Sicchè dunque, anche per questa seconda dimostrazione concludiamo che da essa, quando è collegata alla dimostrata incompatibilità e contraddizione esistente nel Teismo tra l'essere contingente e l'essere necessario, ossia tra il mondo e Dio, più che conseguirne la prova dell'esistenza di Dio nel senso teistico, ne consegue, al contrario, quella della sua non possibile esistenza in questo senso istesso.

La prova teleologica; e poi considerazion finale sugli attributi divini e sulla Teologia razionale.

La prova cosmologica pigliava le mosse dalla contingenza che si scorge nel mondo, la teleologica muove dalla finalità che si scorge nel medesimo. Abbiamo innanzi a pag. 25 allegato come esempio di questa prova nel Teismo filosofico cristiano il modo come la esprime Raimondo di Sabunda, che a noi pare che riproduca eccellentemente il concetto della medesima. L'abbia presente il lettore, come l'avrem presente anche noi tra poco nel formolare e giudicare questa terza prova. Il concetto generico di essa è che, essendovi nel mondo innegabilmente finalità ed ordinamento, che suppongono un essere intelligente ordinante, e non potendo, secondo il Teismo, esser quest'essere il mondo istesso, ne consegue che vi debba esistere un essere superiore che ha ordinato il mondo, e che è Dio. Questo è il concetto generico della prova: le modalità di essa, che possano occorrere presso i diversi filosofi e di cui può vedersi un esempio a piè di pagina (1), non ne cambiano punto la natura e

(1) S. Atanasio, per esempio, in un suo scritto contro i pagani, la presenta accompagnata da una particolarità che è degna di nota, cioè la particolarità che nell'universo vi sieno cose tra loro dissonanti, anzi addirittura pugnanti, e che, ad onta di ciò, elle si tro-

la sostanza. Il perchè l'apprezzamento che in seguito faremo della prova teleologica in genere vale anche per tutte le particolari forme sotto cui possa essere presentata. Come abbiamo fatto per gli altri argomenti, ricorderemo anche per questo il pensiere della critica kantiana, che ha poi esercitata tanta influenza sul posteriore apprezzamento filosofico delle tre prove.

Kant parla di questo argomento assai più favorevolmente che non degli altri due e lo designa (loc. cit., pag. 485) come tale « da esser sempre nominato con rispetto (*mit Achtung*) », siccome « il più antico (1), più

---

vino ridotte ad un tutto uno ed armonico. Ora, secondo lui, le cose pugnanti non avrebbero potuto da sè stesse unirsi ed ordinarsi, e la loro unione ed armonia prova l'*esistenza di un essere maggiore* di esse, il quale colla sua potenza e saggezza le ha unificate ed accordate. Il pensiere del Santo è espresso da Rössler (*Bibliothek d. Kirchenvät.*, vol. II, pag. 352 s.) colle seguenti parole: « *Giacchè Dio ha create ed ordinate le cose in guisa, ch'ei possa esserne agevolmente riconoscibile....... Cose tra loro del tutto discordi* (ganz widrige Dinge) *si trovano nel mondo unificate ed ordinate. Ciò prova abbastanza dovervi* esistere un essere maggiore *di esse, per mezzo della cui possanza e saggezza elle sono state riunite in un tutto. Giacchè cose sì discordi e tra lor pugnanti non si sarebbero da sè unite nè avrebbero continuato ad esistere nel lor presente rapporto* ».

Nell'apprezzamento che faremo della prova teleologica il lettore scorgerà l'errore di S. Atanasio, compreso quello del non potere le cose contrarie unirsi da sè nell'universo. Il vero è che le cose contrarie nel mondo non solo si uniscono da sè stesse, ma si uniscono anzi assai meglio di quelle che non son contrarie.

(1) Hegel lo contraddice in ciò, come in tanti punti della critica delle tre prove: egli tien per più antico l'argomento cosmologico, siccome quello che si fonda sulla *possanza* di Dio (quale è la necessità), la quale è concepita e riconosciuta prima della *saggezza* di Dio, che è a base dell'argomento teleologico. Ved. Beweise vom Daseyn Gottes, etc., loc. cit., pag. 518 s.

chiaro e più conforme all'umana ragione ». Se non che anche questo argomento non può mai, secondo Kant (loc. cit., pag. 486), mostrar da solo l'esistenza di un essere supremo, ed è di bel nuovo riservato all'argomento ontologico di colmare questo mancamento (*diesen Mangel zu ergänzen*), argomento ontologico che riman quindi sempre l'*unico possibile fondamento di prova* (*den einzig möglichen Beweisgrund*) della predetta esistenza. Il lettore intende bene da ciò la conseguenza a cui giunge Kant: questa conseguenza è che, come l'argomento ontologico si rigira e fonda su di un ideale trascendente la realtà ed incapace di uscir dal pensiere per giungere a questa, così l'esistenza di Dio riman sempre soltanto ideale e non mai obbiettivamente reale, sempre opinata non mai provata.

Ma questo acuto e maraviglioso uomo di Konisberga non si arresta qui nella sua critica, e rileva un altro lato importantissimo della prova teleologica; ed è che questa, secondo lui, può tutt'al più condurre ad un architettore (*Weltbaumeister;* loc. cit., pag. 488) del mondo, non già ad un creatore del medesimo (*Weltschöpfer*): per la ragione che da un sì fatto argomento, che piglia le mosse dalla *formazione* e *conformazione* delle cose, dalla *forma* dunque, si può assorgere bensì ad un *formatore* ed ordinatore, ma non anche al produttore della *materia* del medesimo dal nulla. Del resto, anche per assorgere all'architettore, si dovrebbe prima provare che le cose sieno incapaci di ordinarsi da sè secondo leggi generali (*die Dinge del Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich:* loc. cit.). Questo punto

della critica kantiana è già vero e molto importante: ma ve n'ha un altro che non lo è meno, ed è il seguente.

Questa prova, dice Kant, muove dall'ordine e dalla finalità del mondo per giungere alla esistenza di una cagione *proporzionata* alla finalità osservata (*auf das Daseyn einer* ihr proportionirten *Ursache*). Ora, per quanto si voglia ammirare questa cagione e dirla di « grandissima, ammirabile, smisurata potenza ed eccellenza (*von sehr grosser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit*) », quando la si paragona colla grandezza del mondo tanto per l'estensione quanto pel contenuto del medesimo (*nach Umfang sowohl als Inhalt*), non vorrà nessuno chiamar questa cagione onnipotenza (*Allmacht*), unità *assoluta,* ecc. (loc. cit., pag. 488 e 489). Con che vuol dire che non vi è la proporzione tra l'effetto finito e la voluta causa infinita.

Tale è la critica kantiana di questa terza prova, ed in grosso noi l'accogliamo. Se non che, avendo anche noi il nostro particolar modo di apprezzamento, non possiamo a meno di esporlo: tanto più che esso ci menerà più direttamente al nostro scopo. Parendoci buona la via tenuta nell'esame della seconda prova, vogliam fare anche per questa terza ciocchè abbiam fatto per quella, ridurla, cioè, in forma di argomentazione ed esaminarla proposizione per proposizione. Or noi crediamo che il procedimento di questa prova, non solo nello schietto senso ed intendimento della dottrina teistica, ma persino nel senso più favorevole alla medesima, possa essere espresso nella seguente forma argomentativa:

Nel mondo c'è ordinamento:

Quest'ordinamento suppone un ordinatore intelligente:

Quest'ordinatore intelligente non può essere il mondo istesso; perchè de' due esseri mondani costituenti il mondo, cioè l'essere corporeo e l'essere spirituale, il primo, come non intelligente, non può essere l'autore di un ordinamento che suppone intelligenza, il secondo, come finito e limitato, non può ordinare l'immensa mole dell'universo:

Resta dunque che questo ordinatore sia un principio superiore al mondo e altro e diverso dal mondo istesso:

E tal principio è Dio che crea ed ordina il mondo.

I teisti non negheranno che il loro ragionamento è di tal fatta. Ebbene, questo ragionamento, che pare plausibile, liscio e irrepugnabile, perchè, passato per lunga tradizione da insegnanti a discenti e quasi connaturato per educazione con tutto il nostro pensiere, ci è divenuto sì ovvio e familiare che abbiam finito per crederlo naturalissimo e rettissimo, questo ragionamento, invece, è perfettamente falso; ed eccone le ragioni.

Che nel mondo vi sia ordinamento, come è detto nella prima delle surriferite proposizioni, è principio vero e generalmente accolto, e su di ciò non vi è nulla a dire. Vien la seconda proposizione, che cioè l'ordinamento supponga l'ordinatore; e con essa comincia per lo meno l'equivoco: giacchè *ordinatore* è una parola che non esprime tanto un principio ordinante, quanto piuttosto un essere personale ordinante. Ora, se l'ordinatore è inteso nel senso di un principio ordinante, allora la proposizione può correre ed essere generalmente accettata;

se poi è inteso nel senso di un essere *personale* ordinatore, allora la proposizione non è più *universalmente* accettabile, ma, come avente uno *specifico* senso teistico, accettábile da' soli teisti. In questo secondo caso però corre l'obbligo di dimostrare la *personalità* del principio: la qual dimostrazione equivale in grosso alla stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio: giacchè è Dio che è supposto come l'essere assoluto personale, e che è appunto il dimostrando. Ora, non si vorrà mettere il dimostrando come già bello e dato e come una delle proposizioni che debbon servire alla dimostrazione. Tanto più non è lecito di far ciò, in quanto tuttodì vediamo nel mondo ordinarsi tante cose *da sè stesse* senza un ordinatore ad esse estraneo. Per fare che la dimostrazione corra in senso universale, dobbiamo primamente intendere la parola ordinatore in quel senso che può essere *generalmente* accolto, anche dal Teismo, cioè di principio ordinante. Dato dunque l'ordinamento mondano, è posta l'esigenza, la necessità di un principio ordinante. Così e fin qui la proposizione predetta deve essere accettata da tutti.

Si tratta ora, per andare avanti rettamente nella dimostrazione, di dimostrare la terza proposizione, che cioè l'ordinatore intelligente non può essere il mondo istesso. La ragione precipua (accanto all'altra subordinata, che cioè l'essere umano intelligente, come finito, non potrebbe ordinare il mondo) del Teismo è che il mondo corporeo, come non intelligente, non può ordinarsi da sè e che perciò dev'essere ordinato da un altro essere. Ora, qui abbiamo a fare due osservazioni.

L'una è che, quand'anche la ragione addotta dal Teismo

regga, non perciò esso ha dimostrata l'esistenza di Dio nel *senso teistico:* giacchè, secondo l'acuta e vera osservazione kantiana, con ciò si dimostrerebbe l'esistenza del Dio architettore (il demiurgo platonico) non già del Dio creatore del mondo. Non dimostrandosi quest'ultimo, avremmo pur sempre la materia come esistente per sè e *ab aeterno,* con che a Dio sarebber tolti, unitamente all'attributo essenziale di creatore, gli altri attributi non meno essenziali di assoluto, infinito, onnipotente, ecc.: con che, insomma, sarebbe negato e rimarrebbe quindi indimostrato il Dio teistico. Ma non basta il dire che colla sola dimostrazione di un essere architettore del mondo non è ancora dimostrato il Dio teistico: bisogna soggiungere che l'architettore del mondo non regge neppur esso, perchè esso, qual *formatore,* è in perfetta contraddizione colla natura e colle leggi formative della cosa *formata,* cioè col mondo. Imperocchè, come meglio vedremo in prosieguo nel parlare della cosmologia teistica, secondo che emerge da fatti ed esperienze indubitabili, le cose naturali si formano secondo processi spontanei e *ad intra* e non per mezzo di agenti estranei alla natura istessa. Sicchè anche rispetto al *semplice architettore* bisognerebbe dimostrare questa tesi (addirittura indimostrabile) che le cose naturali si formano e producono per mezzo di agenti e condizioni estranaturali.

La seconda osservazione è che, indipendentemente da ciò, la ragione addotta dal Teismo non regge punto: reggere potrebbe quando questo potesse far valere in suo favore i tre seguenti casi:

1° Che nel mondo non vi fosse il principio finale ed

intellettuale, onde trae origine e ragion di essere qualsiasi ordinamento. Se ciò fosse vero, il Teismo avrebbe ragione di cercare il principio dell'ordinamento fuori del mondo;

2° Che il mondo fosse finito e limitato, nel qual caso non sarebbe da sè, ed avrebbe a cercare di bel nuovo la sua origine in altro, tanto per la materia, quanto per la forma (uno degli elementi essenziali dell'ordinamento), onde è costituito;

3° Quando l'ordinamento cosmico fosse più agevolmente e più razionalmente spiegabile colla sua provenienza da un altro essere per creazione (come vuole il Teismo), anzi che coll'ammissione dell'origine spontanea dell'ordinamento stesso dall'intima e propria natura dell'essere cosmico.

Noi non conosciamo altri casi nè più acconci alla quistione che ci occupa, nè più favorevoli al Teismo stesso; giacchè, quanto a quest'ultimo, vogliamo farne la critica, ma da persone rette e non nascondendo nulla di quello che possa concorrere a sostenere la stessa tesi del medesimo. Ora noi diciamo che i tre casi allegati non esistono punto.

Di fatto, per ciocchè concerne il primo, è innegabile che vi sia ragione e finalità nel mondo.

Quanto alla finalità, è ammessa dall'istesso Teismo ed è ammessa come presente ed agente sì nella natura corporea che nella natura spirituale. Ed è tanto vero che è ammessa, che è proprio da essa che trae origine e ragion di essere la prova teleologica che stiamo esaminando.

Quanto alla intellettualità o razionalità che voglia dirsi,

è ammessa anch'essa dal Teismo come presente nel mondo: però *esplicitamente* (noti bene il lettore questa parola) non è da esso ammessa che per gli esseri spirituali, angeli e uomini, i quali per la loro limitata capacità e potenza non possono produrre l'ordinamento mondano. Ma davvero che il Teismo non ammette nè riconosce intellettualità anche nella natura corporea? altro che l'ammette; solo non l'ammette esplicitamente e con chiara e piena coscienza, ma l'ammette *implicitamente* nella finalità e per mezzo della finalità sopradetta. Di fatto, la finalità non è altro che razionalità e intellettualità; perchè importa rispondenza di mezzi e di fini, la quale rispondenza è appunto una *disposizione razionale.* È vero e conveniamo e sosteniamo anche noi che è una disposizione razionale *inconscia;* ma, conscia od inconscia. ella è un *fatto razionale;* ed è, per giunta, un fatto razionale *universale.* Universale; perchè c'è finalità, e però razionalità, in *tutte* le sfere della natura, a cominciar dalla sfera inorganica, ove si manifesta in modo evidente, e diremmo persino eloquente, nella costanza e regolarità di tutte le leggi siderali, telluriche, meteorologiche, e via dicendo, e a venir su alle sfere organiche, nelle quali ultime la razionalità è *del tutto* inconscia nelle sole sfere inferiori, come nella natura vegetale e fors'anche nell'*infima* animalità, ma comincia a divenir gradatamente conscia, a misura che si sale nella sfera animale, per raggiungere il grado massimo della coscienza nell'uomo. La natura dunque è pervasa in ogni sua sfera, ed anzi, in *ogni suo punto* da finalità, e però da intellettualità e razionalità. Tutti sanno come sia appunto *questo universale fatto finale e razionale* che ha costituito e co-

stituirà in perpetuo lo stupore dell'occhio alla vista del firmamento e lo stupore dell'anima nel comprenderne il congegno finale e razionale. Ebbene, questo *fatto finale e razionale* è *nel* mondo, e non *fuori* del medesimo. Se è *nel* mondo, allora vi è già in questo ciocchè è richiesto per la spiegazione dell'ordinamento mondano, e *non c'è ragione alcuna* per pensare e dire, come il Teismo, che il principio ordinatore debba esser cercato fuori del mondo. Anzi, non solo non vi è ragione alcuna, ma è addirittura irrazionale di cercar *fuori* un principio che è *già dentro:* è un vero mettersi fuori di strada quello di cercare la spiegazione delle condizioni e de' principî cosmici in condizioni e principî estracosmici. La conclusione dunque intorno a questo primo punto è che *nel* mondo vi è quel principio intellettuale e finale con cui si può spiegare l'ordinamento cosmico.

In aggiunta all'ottenuta conclusione, cade qui in acconcio di fare una osservazione, la quale, mentre si riferisce strettamente al punto che stiamo esaminando, è di una importanza straordinaria per tutto ciocchè nel Teismo si riferisce alla natura divina e alla sopranaturalità in genere. Vale a dire, che il Teismo da' modi di essere ed agire degli enti naturali arguisce *per analogia* ai modi di essere ed agire di quegli esseri che esso appella sopranaturali. In questa, diciam così, inferenza analogica, quando si tratta di Dio, l'essere naturale dalle cui proprietà si inferiscono analogicamente le qualità sopranaturali divine, è l'uomo. È per questo che S. Anselmo (in conformità del pensiere teistico generalmente accolto in proposito) diceva: Quanto più conosciamo l'uomo, tanto più ci avverrà di avvicinarci alla conoscenza di

Dio. È l'analogia che è in fondo al pensiere del Santo. Ora, questa analogia è presso a poco anche in fondo all'argomentazione cosmologica che stiamo esaminando. Di fatto, come tutto ciocchè si mostra conformato secondo una coordinata disposizione di fini e di mezzi l'attribuiamo a un procedimento razionale, e l'uomo è nel mondo quello che più consciamente e più tipicamente lo esprime e rappresenta; così, nel caso di trovar la ragione dell'ordinamento mondano, impossibile ad effettuarsi dall'uomo, il Teismo ricorre per *analogia* ad un essere cosciente e intellettuale quale è l'uomo, ma, da una parte, *togliendo all'essere intellettuale sopranaturale* analogicamente indotto tutto ciocchè è proprio della *naturalità* dell'uomo, dal quale è stato indotto; dall'altra, *aggiungendo* all'essere sopranaturale ciocchè non ha l'essere naturale, cioè il *grado infinito* alla intellettualità che nell'uomo è in *grado finito.* Si toglie, insomma, da una parte e si aggiunge dall'altra.

Che questa operazione di sottrazione e addizione in tal caso sia in sè stessa perfettamente illecita, perchè contraria alla natura delle cose, l'abbiam già rilevato a proposito di Leibnitz e di Rosmini (1). Ma qui vogliam rilevare un altro punto non meno importante della cosa. A prima vista, questo procedimento analogico pare interamente naturale e plausibile, e si pensa che con esso possiamo, da una parte, fortificare e persin legittimare le nostre argomentazioni per fondare l'esistenza di Dio, dall'altra, avvicinarci alla conoscenza della natura divina. Noi non ci peritiamo di dire che questo che pare

(1) Vedi innanzi pag. 154 s. in nota.

plausibile e ragionevole, è anzi altamente irrazionale, e che è la causa principale di quella infondatezza ed illegittimità che abbiamo additate nelle prove dell'esistenza di Dio, come, d'altra parte, è l'origine più diretta di quell'antropomorfismo che pervade tutta intera la concezione del principio divino ed assoluto nel Teismo. La irrazionalità di ciò consiste nel fare ciocchè, per evitare la volgarità del salto mortale, appelleremo con Kant un possente salto, *einen gewaltigen Sprung,* od anzi meglio, pur con lui, una vera μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (1). Vale a dire, consiste nel fare un passaggio illegittimo da un ordine di cose in un altro interamente diverso, nel qual passaggio, per giunta, non solo non son mantenute le leggi dell'analogia, ma sono anzi perfettamente violate. Di fatto, l'essere intelligente dal quale piglia le mosse il procedimento argomentativo analogico è l'uomo. Si noti intanto che, se nell'uomo c'è intellettualità (quella che ordina le cose secondo finalità), questa non è scongiunta da *naturalità* e *corporeità,*senza delle quali non si eserciterebbe. Se ora, dall'essere intelligente finito vogliamo per analogia argomentare all'essere intelligente infinito, noi non possiamo allontanarci dalla legge che accompagna ogni analogia, e che si risume in quella che è espressa dalla stessa parola analogia; intendiamo dire la legge della *simiglianza,* della *vicinanza* ne' modi di essere ed agire, o, che vale lo stesso, nella natura e nelle proprietà. È osservata questa legge nel caso in quistione? punto; non solo non è osservata, ma si conclude in modo perfettamente con-

---

(1) Quel tale sofisma conosciuto in latino sotto il nome di *mutatio seu ignoratio elenchi.*

trario all'analogia. Giacchè, l'essere intelligente, onde si argomenta analogicamente, è, in primo luogo, finito, e si conclude a che cosa? all'essere infinito, cioè ad un essere che non solo non è simigliante e vicino al primo, come prescriverebbe una giusta inferenza analogica, ma che fa parte di un tutt'altro ordine e natura di cose che sia quello onde è tratta l'analogia. In secondo luogo, l'essere intelligente onde si trae la predetta analogia è spirituale e corporeo insieme, ed invece l'essere intelligente, a cui si conclude analogicamente, è soltanto spirituale, cioè si conclude di bel nuovo ad un essere che esce dall'ordine e dalla natura di quello onde si trae l'analogia. Per esser giusta l'inferenza, in questo secondo punto, dovrebbe concludere ad un essere parimenti spirituale e corporeo. Brevemente esposta, la falsità, anzi l'assurdità dell'analogia in quistione, è questa: L'analogia, secondo il suo giusto e consueto andamento, procede e conclude dal simile al simile, e nel caso in quistione si procede e conclude, invece, da un essere ad un altro essere che non solo non gli è simile e neppur soltanto dissimile, ma gli è persino perfettamente opposto. Che specie di analogia sia questa, e che frutti, sia dimostrativi della esistenza, sia conoscitivi della natura di Dio, possa ella produrre, lo immagini il lettore. Sicchè dunque quell'analogia che il Teismo crede che debba avvicinarlo a Dio, l'allontana più che mai dal medesimo, e non riesce ad altro se non al più volte accennato antropomorfismo, il quale, lungi dall'essere l'affermazione di Dio, ne è invece la negazione. Chi è curioso di leggere un eccellente luogo, nel quale Emanuele Kant si è già con piena coscienza e precisione espresso intorno

all'analogia onde abbiamo toccato, lo legga a piè di pagina (1).

E, intanto, rispetto al primo dei tre punti che stiamo esaminando, da una parte, riman ferma la conclusione innanzi riferita, che cioè nel mondo è presente il principio intellettuale e finale con cui si può spiegare l'ordinamento cosmico, e dall'altra, è perfettamente irrazionale ed illegittima la inferenza analogica dall'essere in-

---

(1) « Qui voglio ancora notare di passaggio, che nel salire dal sensibile al sopranaturale si possa bensì *schematizzare* (vale a dire, mediante analogia rendere intelligibile un concetto con qualcosa di sensibile), non però, secondo l'analogia istessa, da quel che spetta al primo *concluderne* (e così *allargare* un concetto) che quel medesimo debba essere attribuito anche al secondo. La qual cosa non è fattibile, per la semplice ragione, che sarebbe *contrario* ad ogni analogia quel raziocinio (Schluss), il quale, dal perchè abbiam bisogno di uno schema per rendere intelligibile (e confermar con un esempio) un concetto, volesse inferirne che esso schema spettasse necessariamente all'oggetto stesso come predicato del medesimo. Io non posso, cioè, dire: In quella guisa che non posso intendere (*mir fasslich machen*, rappresentarmi) la causa di una pianta (di un essere ed, in generale, del mondo siccome finale, der zweckvollen Welt) in altro modo se non con quello analogico di un artefice in relazione alla sua opera (al suo orologio, per esempio), cioè, non in altro modo se non attribuendo intelligenza a tal causa; in quella stessa guisa anche la cagione istessa (della pianta, del mondo in generale) deve avere intelligenza: che è come dire, che l'attribuire a tal causa una intelligenza non è soltanto una condizione del mio rappresentarmela (meiner Fasslichkeit), ma della sua stessa possibilità di esser causa. Se non che, tra la relazione di uno schema verso il suo concetto e la relazione di questo schema del concetto verso la cosa istessa non vi è analogia di sorta, ma v'è un potente salto (μεταβασις εἰς αλλο γενος), che mena direttamente a quell'antropomorfismo, del quale ho dato altrove le prove ». *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Werke X, Bd. pag. 75, in nota.

telligente finito all'essere intelligente infinito, qual ella è fatta nel Teismo.

Quanto al secondo punto, riproduciamo il nostro apprezzamento della seconda prova, colla differenza che qui lo riferiremo alla finitezza e relatività, invece che alla contingenza: il che poi, in fondo, riesce al medesimo. Ora, diciamo che il principio ordinatore del mondo potrebbe cercarsi in altro e non nel mondo stesso in un secondo caso, in quello, cioè, che il mondo fosse soltanto finito e relativo, e che in esso non fosse presente il principio infinito ed assoluto che è presupposto dal finito e relativo. Ma anche qui stanno le cose in maniera perfettamente contraria al Teismo, e non solo da parte delle altre dottrine filosofiche, ma da parte della stessa dottrina teistica. Che le altre dottrine filosofiche non ammettenti la creazione debbano sostenere l'infinità ed eternità del mondo, è più che evidente e razionale, perchè la finalità, caducità e temporaneità di quest'ultimo è possibile *sol quando* un altro essere lo abbia prodotto *ad extra* nel tempo. Che poi l'istesso Teismo dovrebbe sostenere anch'esso, comunque contraddittoriamente non lo faccia, la infinità e relatività del mondo, la ragione, a ricordarla per la centesima volta, è sempre quella, che cioè un essere, la cui opera è finita, non è e non può essere in eterno un essere infinito. Se si vuol sostenere la infinitudine dell'essere, bisogna sostenerne in proporzione ed adequatezza la infinitudine dell'opera. Del resto, se vuole *scientificamente* sostenere la finità e relatività del mondo, la deve dimostrare: per dimostrarla, deve dimostrare che il mondo *fu tratto dal nulla* e che può esser ritornato in esso: insomma, deve dimostrare

la *creazione* del mondo *ad extra*. Questo finora non è stato dimostrato, e finchè il Teismo nol dimostrerà, noi colla ragione, colle rimanenti dottrine filosofiche ed in accordo con tutte le leggi immutabili sì del pensiere che dell'essere, terremo che il mondo, ossia l'universo, è la universale, unica e totale realtà, nella quale, se v'è il finito e il relativo, non può mancare anche il principio assoluto ed indefinito.

Quanto poi al terzo caso, che cioè il Teismo avrebbe ragione di cercare il principio ordinatore fuori del mondo, quando colla creazione si potesse spiegare l'ordinamento cosmico meglio che con un principio immanente al mondo stesso, noi crediamo, dopo le antecedenti discussioni, di sostenere irrefragabilmente, che non solo l'ordinamento predetto non sarebbe colla creazione spiegato meglio e più agevolmente, ma che anzi con tal mezzo e per tal via *non possa essere spiegato in alcun modo*. Per spiegarlo colla creazione, bisognerebbe far violenza alla naturalità, alla ragione, ai fatti, all'esperienza; in una parola, alle leggi del pensiere e dell'essere, e porre a fondamento della verità la universale contraddizione. Che si possa spiegarlo ed eccellentemente con un principio immanente al mondo, è non solo possibile, ma anzi fuori dubbio; perchè, come, da una parte, vi è nel mondo razionalità (conscia ed inconscia) e finalità, e, per giunta, vi è anche *spontanea conformabilità*, e, dall'altra, il mondo, siccome l'universale realtà, contiene non solo elementi e principî finiti, relativi e contingenti, ma anche principî ed elementi infiniti, assoluti e necessarî; così nel mondo stesso son già presenti e contenute tutte le condizioni per spiegare *con naturalità, con razionalità, in con-*

formità de' fatti e dell'esperienza e per conseguenza senza contraddizione l'ordinamento mondano. Ora, francamente detto, chi è quello che avendo *nel* mondo il principio razionale e finale capace di spiegare l'ordinamento mondano, principio che è un *fatto* evidente, va a cercare, contrariamente a questo, la spiegazione dell'ordinamento in un principio incomprensibile, inconcepibile, indimostrato, e persino in contraddizione colle leggi del pensiere e dell'essere, qual è quello della creazione? Ci pare che tra' due la scelta non sia difficile, e qui sceglierebbero facilmente e sicuramente non solo quelli che vedono, ma anche quelli che non vedono, i ciechi.

Con ciocchè è detto, la terza proposizione dell'argomentazione in quistione, — che cioè l'ordinatore intelligente dell'ordine mondano non possa essere il mondo stesso — rimane perfettamente annullata. Abbiam bisogno di soggiungere che, annullata questa proposizione, non è più possibile una legittima consecuzione delle altre che seguono, cioè che questo ordinatore sia un principio superiore al mondo ed altro e diverso da esso, e che questo principio sia Dio che crea ed ordina il mondo? Il lettore lo vede da sè, che ciò non segue, ed allora anche per questa terza prova è a dire che, se ella ci conduce certamente ad un principio intellettuale e finale dell'universo, non ci conduce punto, come le altre compagne, all'esistenza di un principio creante estramondano, ossia all'esistenza di Dio nel senso teistico.

Dall'esame delle tre predette prove (non che delle altre tutte antecedentemente discusse) si può affermare discenderne due conseguenze egualmente irrepugnabili e indu-

bitabili: l'una è quella della realtà di un principio superiore infinito, necessario (che dal Teismo è comunemente appellato Dio): l'altra, che questo principio non è estramondano e trascendente, e perciò non può esser creante *ad extra*, ma che è immanente nel mondo, intramondano. Quando si considerano bene queste due conseguenze, elle, dopo tutte le antecedenti discussioni, significano che tutte le prove teistiche dell'esistenza di Dio non sono prove inconcusse dell'esistenza, ma piuttosto prove inconcusse della non esistenza del medesimo, siccome essere creante estramondano.

Ed ora, alcune considerazioni rispetto a queste famose prove. È, innanzi tutto, evidente che è stata una vera illusione durata per secoli quella di credere che con esse si sia veramente dimostrata l'esistenza di Dio come essere creante ed estramondano. È un fatto molto singolare che pur deve aver avuta la sua ragione. Qual è questa ragione? Non è che una sola; l'abbiamo già in parte accennata; ma ora la rileveremo meglio, ed è questa. Cioè, il Teismo ha accolto dalla religione siccome un dogma di inconcussa verità, che ciocchè si appella Dio è un essere assoluto e necessario, che colla sua infinita potenza ed intelligenza ha creato ed ordinato il mondo. Con questo *supposto* ritenuto vero, ogni volta che il Teismo con una delle così dette prove dell'esistenza di Dio giungeva alla dimostrazione dell'esistenza dell'essere necessario, od infinito, od immutabile, ecc. della realtà, *credeva puramente e semplicemente* di essere giunto alla dimostrazione dell'esistenza di Dio.

La credenza era naturalissima, perchè, non mettendosi in dubbio, e per conseguenza non mettendosi nep-

pure ad esame la verità del *supposto*, ad ogni conclusione di prova di un principio superiore qualsiasi, o quello della necessità, o quello dell'infinità, o quello della perfezione, ovvero altro, si *supponeva* sempre di aver dimostrata l'esistenza di Dio, il quale così era il *supposto* di tutte le conclusioni di questo genere. Si *supponeva* dunque, e colla supposizione sorgeva, si formava, convalidava e tramandava da generazione a generazione la illusione di aver dimostrata la esistenza di Dio. Ma era legittima la supposizione? noi crediamo di averne evidentemente mostrata la totale illegittimità. Dio dunque *come un essere estramondano* non è stato mai, e da nessun teista, dimostrato esistente.

Ma potrebbe domandarsi: Ciocchè non ha fatto finora nessuno, lo può ancora fare qualcuno? no; perchè non si tratta di fare una dimostrazione male o bene, peggio o meglio: ma si tratta di ciò, che un essere estramondano è assolutamente indimostrabile (1); per la ragione

(1) Non son mancati nell'istesso Teismo sostenitori dell'indimostrabilità dell'esistenza di Dio: ne ricorderemo alcuni. Ricorderemo innanzi tutto un nome molto noto e dei tempi classici del Teismo, Pietro d'Ailly, scolastico, il quale designava l'esistenza di Dio come cosa soltanto probabile ma non scientificamente dimostrabile. « Licet (diceva egli) ista propositio — Deus est — non sit nobis evidens aut evidenter demonstrabilis, ipsa tamen est naturaliter probabilis ». S. Sent. I, qu. 3, art. 2. Presso PRANTL, *Gesch. der Logik*, vol. IV, pag. 104. Ne ricorderemo un altro anche noto e degli ultimi tempi, Federico Enrico Jacobi, il propugnatore della filosofia della credenza (Glaubensphilosophie). Ebbene quest'uomo, sì diverso da Kant, si accordava perfettamente con questo nel sostenere non solo la indimostrabilità di Dio, ma di qualsiasi verità soprasensibile in genere. « Si pensi, son sue parole, come Kant, nella sua Critica della Ragion pura, insiem con me, però per altro scopo e con altri mezzi, dimostrò con fondamento vana ogni pre-

che si può dimostrare *soltanto* ciocchè è in relazione ed in accordo colle leggi del pensiero e dell'essere. E quali sono e quali possono essere mai queste leggi se non son quelle dell'universo? E che altro si può dimostrare con queste leggi se non ciocchè entra nell'ordine e nella realtà di esse? La ragione non comprende altre leggi che queste: se ce ne fossero altre, le sfuggirebbero. Dunque tutto ciocchè è dimostrabile, dev'esser dimostrabile con queste leggi. Ora, un assoluto estramondano, come fuori dell'universo, sarebbe (e secondo il Teismo è anzi realmente) anche fuori delle predette leggi, che son le *sole*, colle quali si può dimostrare checchesia: essendo fuori di esse, si trova anche fuori dell'*unico possibile* caso della dimostrabilità (1).

Che se poi si consideri, che questo assoluto, non solo

---

tensione speculativa di dimostrare verità soprasensibili, ossia di fondarle obbiettivamente e di imporle all'intelletto, mediante un meccanismo logico, non altrimenti che le verità matematiche ». JACOBI'S WERKE, Leipz. 1812-25, B. III, p. 340. L'altro che vogliamo ricordare è il nostro Gioberti, il quale, pur ammettendo la diretta intuibilità di Dio, ne negava la dimostrabilità. Provar Dio era per lui come un volerlo creare, presso a poco come per Jacobi il voler dimostrare Dio equivaleva al voler porre il dimostrante, che è condizionato, al posto del dimostrato, che è incondizionato. Questo punto concernente il Gioberti sarà rilevato quando parleremo di lui.

(1) Avendo ricordato nell'antecedente nota Jacobi per l'indimostrabilità di Dio, vogliamo ricordare come egli si accordi perfettamente con noi nel sostenere che tutto ciocchè l'uomo può dimostrare non può trascendere la natura nè uscir da essa, di cui è anch'egli un membro. « Quanto la ragione può produrre (herausbringen) coll'analizzare, col connettere, col sillogizzare, col comprendere, son tutte cose naturali (sind lauter Dinge der Natur); e la stessa ragione umana, come essere limitato, fa parte di esse ». WERKE, B. IV, 2ª Abth., pag. 151.

è fuori delle uniche leggi, colle quali potrebb'essere dimostrabile, ma che, per giunta, è in perfetta contraddizione con esse, allora la predetta impossibilità, se è lecito di così stranamente esprimersi, diventa più impossibile ancora. E sarebbe veramente assurdo che dovesse potersi dimostrare ciocchè esce dall'ordine delle leggi del pensiere e dell'essere; perchè allora sarebbe vero e sarebbe dimostrabile come vero ciocchè è eslege. S. Tommaso ha detto una memoranda verità, quando ha scritto che non si possa dimostrare ciocchè è contrario al vero (1). Noi facciam tesoro di questa verità e l'applichiamo contro a lui stesso e contro al Teismo, dicendo che se egli, il gran Santo e gran Dottore, e se gli altri teisti tutti non han potuto mai legittimamente dimostrare l'esistenza di Dio come estramondana, allora l'estramondanità di Dio non è vera; se fosse stata vera, sarebbe stata anche dimostrabile.

Ad integrazione di quanto è stato antecedentemente detto intorno alle prove dell'esistenza di Dio, non possiamo a meno di ritornare sulla critica kantiana delle medesime, perchè, non facendolo, potrebbe parere che noi l'accettassimo nella sua integrità. No, non l'accettiamo così, anzi, pur accettandola nella più parte de' punti, non possiamo accettarla, almeno senza modificazione, nel punto principale. Accettiamo il concetto generico, che rispetto alla prova ontologica non si possa passare *puramente* e *semplicemente* dall'idea alla obiettiva realtà di un essere corrispondente, ma che bisogni prima inve-

---

(1) « Cum... impossibile sit de vero demonstrari contrarium, etc. ». *Summ. theol.*, P. I, quaest. 1, art. 8.

stigare quest'idea e vedere di che natura ella sia, in qual modo possa essere attuabile ed attuosa nella realtà delle cose, e via dicendo. Quanto alla prova cosmologica e alla prova teleologica, accettiamo insieme con lui la giusta consecuzione logica delle medesime, ma però pensiamo anche noi, come è stato dimostrato ampiamente, che da ciò non segue e non seguirà mai un essere necessario ed intelligente estrareale. Finchè la critica kantiana si rigira nell'orbita di un sì fatto apprezzamento, l'accettiamo, ma il punto cardinale, nel quale ci discostiamo da essa è quello che è stato rilevato, corretto e integrato nella filosofia posteriore, segnatamente schellinghiana ed hegeliana, e cioè che quello che Kant chiama un semplice *ideale* della ragione, al quale non sappiamo e non possiam sapere se corrisponda un reale obbietto nella realtà delle cose, non è soltanto un *ideale*, ma un *reale principio* in queste ultime. Ed in ciò, mentre, da una parte, non andiamo fin dove va Kant, ammettendo contrariamente a lui la *realtà* di ciocchè egli appella un principio soltanto *ideale*, andiam, dall'altra, più là di lui, dicendo, che questo principio assoluto reale non è un essere personale assoluto estramondano nel senso teistico, nella insostenibile ammission del quale è poi caduto egli stesso nella *Ragion pratica*, contrariamente alla sua *Ragion pura*. Era questo in Kant l'avanzo di quel Teismo che aveva egli stesso combattuto.

Una cosa che va segnatamente messa in rilievo rispetto alla critica kantiana (e ciò va detto rispetto alla sua filosofia in genere) è che, mentre Kant, da una parte, dà, e giustamente, grande importanza alla ragione, anzi, tale e tanta da designarla siccome la sovrana determi-

natrice delle leggi del pensiere e dell'essere, dall'altra, ei l'abbassa e tiene in pochissimo pregio; e la tiene in pochissimo pregio proprio quando essa gli addita nel modo più evidente la necessaria realtà di certi principî. Per esempio, ei dice che un principio assoluto e necessario è una imprescindibile esigenza della ragione, è un principio che è richiesto dalla moltiplicità e contingenza de' fenomeni, i quali non sono comprensibili senza una assoluta unità (höchste und nothwendige Einheit) dei medesimi (1). E, a proposito della prova cosmologica, esprime la sua grande *maraviglia* per la *stringata ed inevitabile consecuzione logica* dell'essere necessario dall'essere contingente: dato questo, il pensiere non può inferirne quello (2). Insomma, la ragione addita in ogni punto e ad ogni istante l'assoluta necessità di un principio *uno* e *superiore* rispetto alla contingente moltiplicità de' fenomeni. Ma Kant, non dando ascolto alla ragione, si ostina a dire, che questo principio supremo dell'unità, questo principio necessario, appellato Dio dai teisti, è soltanto ideale, e va tanto innanzi da dire che questa « assoluta necessità che ci è sì indispensabile siccome base delle cose, è un vero abisso per l'umana ragione » (3). Ma, se non varrà come norma la ragione,

(1) *Kritik d. rein. Vernunft*, loc. cit., pag. 523. Confr. pag. 481 e 482, ove è anche molto rilevato l'istesso concetto.

(2) « Es ist etwas überaus Merkwürdiges, dass, wenn man voraussetzt, Etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, dass auch irgend Etwas nothwendigerweise existire ». *Kritik*, etc., loc. cit., pag. 479.

(3) « Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft ». Loc. cit., pag. 477.

chi sarà mai la norma? Non afferma egli stesso che « la ragione riconosce come necessario sol ciocchè sorge con necessità dal concetto stesso della cosa? » (1). Se dal concetto delle cose contingenti, sperimentalmente date, discende con inevitabile logica conseguenza il principio della necessità come loro ragion sufficiente, perchè negarne la realtà e dirlo un principio soltanto mentale, ed ideale?

La ragione ch'egli adduce per negarne la realtà obbiettiva è che questo principio necessario, infinito, corrispondente all'*idea* che lo esprime (come *in generale* di ogni idea per Kant) (2) non ricorre nell'esperienza. Ma in che modo si vuol vederlo nell'esperienza, come si vede una torre, o un lago, o un cavallo, od una stella? In tal modo, o meglio in *tal forma*, a dir vero, non ricorre. Però nelle immutabili leggi naturali, di cui pigliamo notizia anche sperimentalmente, ricorre certo, e ricorre appunto come legge ne' singoli fenomeni contingenti; per es., ne' fenomeni elettrici la *legge* che li governa ricorre *inalterabile* e *necessaria*, e di questa legge prendiam notizia anche sperimentalmente e razionalmente. E l'*unità* di tutti i fenomeni cosmici non è presente come il lor principio, che tutti li regge e governa, ecc.? Non è dunque che i principî predetti non ricorrano nell'esperienza: ricorrono benissimo: soltanto ricorrono come possono ricorrere, e bisogna pigliarne

---

(1) « Als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist ». Loc. cit., pagina 477.

(2) « L'idea è un concetto razionale, il cui obbietto non è reperibile nell'esperienza ». *Logik*, Werke, Bd. III, pag. 270.

notizia sperimentale in un modo diverso da quel che si sperimenta veggendo e tastando le singole cose. Vorremmo trattenerci lungamente su di questo argomento, ma nol possiamo, perchè ciò ci menerebbe lungi dallo scopo del nostro lavoro.

Però, non vogliamo omettere di ancora osservare che l'ultimo grande filosofo del periodo idealistico iniziato da Kant, cioè Giorgio Hegel, ha già guardato molto diversamente tanto l'importanza quanto il risultato delle così dette prove dell'esistenza di Dio. Hegel vede in queste diverse non altro che diverse vie per le quali il pensiere si eleva e giunge alla coscienza di un principio infinito e necessario delle cose, ed il risultato a cui egli giunge nella discussione e nell'apprezzamento delle medesime è quello e *quel solo che discende inevitabilmente* dalle prove teistiche istesse. Che cosa abbiamo visto nell'esame di queste? abbiamo visto che si giunge sì a un principio infinito e necessario, ma questo principio non è estramondano. Ora la conseguenza di ciò è che dunque il principio infinito e necessario non è *trascendente*, come sosteneva il Teismo, ma è *immanente* e presente nel mondo istesso, ov'è anche il finito e il contingente. Per forma che il risultato finale è che le prove ontologica e cosmologica esprimono la presenza e però l'unità del finito e dell'infinito, del contingente e del necessario nel mondo, come d'altra parte il significato della prova teleologica è che lo scopo dell'essere infinito e necessario si realizza parimenti nel mondo, la cui finalità non è che l'attuazione di quello (1). La unificazione del finito e

(1) Questo pensiere hegeliano è espresso in tutto il corso delle sue lezioni sulle prove. Un luogo fra' tanti ove è espresso il risul-

contingente coll'infinito e necessario espressa dalle predette prove è da Hegel molto finamente e profondamente concepita, in quanto ei fa rilevare che in esse si afferma l'essere una volta esistente come finito e contingente, che è l'essere onde si parte, e un'altra volta esistente come infinito e necessario, che è l'essere a cui si arriva: il che vuol dunque dire che l'essere nelle prove è affermato come finito e contingente ed insiememente come infinito e necessario: ossia l'essere è affermato come la unità del finito e dell'infinito, del contingente e del necessario (1).

Non perda di vista il lettore questo risultato a cui giunge Hegel nell'esame ed apprezzamento delle prove, perchè in appresso vedremo una cosa che al Teismo parrà certamente singolarissima, ma che però non cessa di esser verissima; ed è che l'hegelianismo esce come un necessario risultato ed una necessaria conseguenza dal Teismo. Il Teismo tiene l'hegelianismo per suo nemico; e l'hegelianismo non è che un figlio, un parto necessario del Teismo: ma di ciò appresso. Il modo come

---

tato del suo pensiere rispetto alla prova ontologica e alla cosmologica è questo: « Il finito non rimane un altro (*ossia un estraneo rispetto all'infinito*), tra finito ed infinito non c'è lacuna (*Kluft*): il finito si sopprime (*ist das sich Aufhebende*) per trovare la sua verità nell'infinito, nell'essere in sè e per sè. L'essere finito e contingente è l'essere che si nega in sè stesso, ma questa sua negazione è parimenti affermazione o passaggio nell'affermazione; e quest'affermazione è l'essere assolutamente necessario ». E il pensiere ed il risultato rispetto al significato della prova teleologica tratta dalla finalità universale è espresso da Hegel col dire che « questo fine si mostra *attuato* nel mondo ». *Beweise*, etc., loc. cit., pag. 533 e 536, e passim.

(1) Ved. loc. cit., segnatamente pag. 451 e ss.

Hegel considera le prove dell'esistenza di Dio è interamente diverso dal solito modo comunale di considerarle, e meriterebbe di essere più degnamente rilevato ed apprezzato: ma ciò non entra nello scopo di questo lavoro; e quindi poniamo termine alla considerazione addirittura lunghissima, ma necessaria, da noi fatta di queste prove.

Il lettore ricorderà che all'inizio del nostro apprezzamento delle prove dell'esistenza di Dio, gli abbiamo detto che ci saremmo anche riferiti alle conseguenze che da tale apprezzamento discendono rispetto alla dottrina teologica degli attributi divini. Ora, dopo l'anzidetto, siamo addirittura dispensati dallo spender molte parole per additarle queste conseguenze. Giacchè, se colle prove predette è impossibile dimostrare l'essere assoluto nel senso teistico, essendo anzi piuttosto certa la dimostrazione in senso contrario, ne segue che tutti gli attributi che si riferiscono all'essere assoluto creante estramondano non hanno *in questo senso* nè ragion di essere nè reale esistenza. Di fatto, se è insussistente la estramondanità del soggetto, è insussistente la estramondanità degli attributi del medesimo. E qui rileviamo rispetto agli attributi quel medesimo che abbiamo rilevato rispetto alle prove, e cioè che, come colla estramondanità dell'essere assoluto sorgevano necessariamente tra l'essere divino operante e l'opera mondana effettuata tutte le contraddizioni che abbiamo additate nella reciproca natura de' due, così per la stessa estramondanità dovevano necessariamente sorgere quelle invincibili contraddizioni che abbiamo additate tra gli attributi del primo e quelli della seconda. Se la reale esistenza del principio assoluto è nel mondo, una volta che esso è posto fuori, è messo

fuori posto; e messo fuori posto, deve inevitabilmente sorgere una assoluta incompatibilità tra gli attributi di Dio, da una parte, assolutezza, necessità, perfezione, ecc., e gli attributi del mondo, dall'altra, relatività, contingenza, imperfezione, ecc. E non solo doveva inevitabilmente sorgere la contraddizione tra gli attributi divini ed i mondani, ma tra gli attributi divini istessi, per es., tra la eternità di Dio e il suo ufficio di governatore del mondo, ufficio che è impossibile senza l'elemento della temporaneità, tra la giustizia divina e la misericordia divina, tra la predestinazione e il governo mondano (se tutto è predestinato *ab aeterno,* non c'è più nulla a governare così od altrimenti, ma tutto seguirà o dovrebbe almeno seguire secondo il predestinato), tra la predestinazione e l'esercizio sì della volontà che della onnipotenza divina contrariamente al predestinato, tra la predestinazione e la grazia, tra la bontà divina e la permissione del male, e, secondo qualche teista, della volizione del male nel mondo, ecc. (1).

Ma vi è un attributo divino, del quale non possiamo a meno di fare speciale menzione, ed è quello della personalità divina. Quando parlammo innanzi di questo attributo, dicemmo come dal risultato del nostro esame delle prove dell'esistenza di Dio rimarrebbe evidentemente dimostrata la insostenibilità della divina personalità, diciam così, ontologica (a differenza della persona-

---

(1) È una cosa molto notoria questa della incompatibilità dei divini attributi. Hegel l'ha rilevata rispetto ad alcuni soltanto: ma il vero è che vi è in un numero sì grande di essi, che si può dire che li pervade più o men tutti. Vedi HEGEL, *Beweise,* etc., loc. cit., pag. 548.

lità divina religiosa, onde avremo a toccare). Di fatto, tolta la estramondanità, ossia la trascendenza, e ammessa l'immanenza, una assoluta personalità reale ed altra dal mondo, come la intende il Teismo, diventa impossibile. Piaccia o non piaccia al Teismo, l'impossibilità dell'assoluta personalità discende come una inevitabile conseguenza non tanto del nostro apprezzamento quanto della natura de' suoi stessi principî. Noi qui non facciamo altro che esaminare la dottrina teistica e dire quel che si contiene in essa e quel che da essa discende: quel che si contiene in essa è l'universale contraddizione, e quel che ne discende è la impossibilità di un assoluto estramondano sia personale, sia impersonale.

Volgendo ora uno sguardo alla Teologia naturale nel suo complesso, e tenendo conto di quel che abbiamo detto e dimostrato sì intorno alle prove dell'esistenza di Dio, e sì intorno agli attributi divini, è a dire che, per la impossibilità di dimostrare questa esistenza e per le conseguenze che ne discendono rispetto agli attributi istessi (conseguenze avvalorate dalle contraddizioni in essi additate), la Teologia predetta non può assolutamente sussistere come scienza. Sappiamo che il Teismo crede l'opposto, ma la sua credenza non è certezza scientifica. Questa non può sorgere che dalla dimostrazione dell'oggetto della scienza, e, invece, questo oggetto non solo non è dimostrato, ma è indimostrabile, e però la teologia teistica poggia tutta sopra un oggetto, da una parte soltanto creduto e soltanto ipotetico, dall'altra, perfettamente contradditorio sì in sè stesso, sì rispetto ai suoi pretesi effetti. Quanto alla credenza, non abbiam nulla che dire: diciamo anzi che ella ha ragion di essere: ma

però ha ragion di essere soltanto come pensiere religioso, non già come pensiere scientifico. Gli è perciò che, se la teologia naturale vuole ancora sussistere, lo può e lo deve, ma lo può e lo deve unicamente come teologia dogmatica: nel qual caso però ella non è più una disciplina filosofica, ma una disciplina unicamente religiosa.

Tale è il nostro apprezzamento intorno alla teologia naturale teistica. Se le cose stanno così con essa, che è la dottrina sovrana delle diverse discipline filosofiche, la può star meglio con queste ultime che traggon da essa la ragion di essere e la norma? nessuno potrebbe ammetterlo; e che la cosa sia così, cominciamo a vederlo dalla metafisica.

La Metafisica teistica.

Quanto alla possibilità ed alla esistenza della metafisica nella filosofia teistica, si potrebbe, ed anzi si dovrebbe fare una quistione, che ad alcuni, specialmente ai teisti, può parere strana, ma che a noi non par tale, e la facciamo addirittura. Ed è, se nel Teismo sia possibile ed effettuabile una scienza metafisica, ovvero no; e noi incliniamo a pensare che la risposta non possa essere affermativa, quando questa disciplina debba rigorosamente mantenere il campo e la natura di principî che le competono. Sappiam bene che il Teismo ha sempre voluto avere ed, a modo suo, ha anche avuto una metafisica; ma l'ha avuta, dando ai principî metafisici un carattere ed una estensione che non son quelli degli schietti e genuini principî metafisici. Noi spieghiamo il nostro pensiere.

La metafisica nel concetto che ha avuto nella sua origine, specialmente con Platone (sotto il nome di Dialettica) e ancor più con Aristotele, concetto che è stato anche più o meno generalmente accolto e ritenuto, è stata sempre la scienza de' principî universali. In ciò convengono tutti, non esclusi gli stessi teisti. Se la natura della disciplina metafisica è questa, il Teismo deve essere enormemente imbarazzato a concepire, trattare ed effettuare questo capo saldo, per così dirlo, della filosofia.

Giacchè, principî *universali*, se questa parola deve avere e ritenere il senso che le spetta, non possono essere se non quei principî che si allargano alla realtà in genere, ossia alla universale realtà. Vediamo ora, se il Teismo possa ammettere, ed in che modo, principî *veramente* (non già nominalmente) universali.

La concezione teistica intorno alla natura delle cose è, come abbiam già visto, che Dio, l'essere sostanziale infinito, produce *ex nihilo* il mondo, che è l'essere sostanziale finito: il quale ultimo alla sua volta è costituito da sostanze od esseri materiali e da sostanze od esseri spirituali. La sostanza infinita, da una parte, e le due sostanze finite, dall'altra, costituiscono tre maniere di esseri nettamente e specificamente distinti coi proprii rispettivi caratteri e modi di esistenza. Secondo questa netta distinzione, abbiamo tre diversi esseri Dio, Materia, Spirito finito. Se la filosofia teistica volesse esser conseguente a sè stessa, e determinare e denominare le parti della filosofia secondo i reali obbietti della sua investigazione, non potrebbe avere che tre dottrine filosofiche investiganti ciascuna uno de' tre esseri, le quali non possono essere altre se non la Teologia o dottrina di Dio, la Cosmologia o dottrina del mondo materiale, e la Psicologia o Pneumatologia che dir si voglia, cioè dottrina dello spirito finito: nella quale ultima parte, secondo i varii rispetti di essa, cadrebbero o dovrebbero cadere l'etica, la filosofia del diritto, la stessa logica, e via dicendo. Se si guardi alla natura delle diverse discipline filosofiche teistiche, emergenti rigorosamente da' rispettivi tre obbietti, non trova o non dovrebbe trovar posto la metafisica. Nè si dica che essa potrebbe essere la

scienza de' nessi de' predetti obbietti e delle corrispondenti discipline; giacchè la determinazione e spiegazione di questi nessi non costituisce una scienza specifica, dovendo questi in una scienza rigorosa emergere come determinati e specificati dall'istessa interna sistemazione sì delle singole parti in loro stesse, sì di esse nel lor reciproco rapporto. Una scienza, per avere ragion di essere, dev'essere costituita da principî specifici, i quali considerino la realtà da un determinato punto di vista.

Ora, com'è detto, la realtà teistica si distingue nettamente in tre distinte realtà; nella divina, nella mondana materiale e nella spirituale finita. Ciascuna di queste tre diverse specie di realtà ha la sua disciplina specifica corrispondente; e tutti, non esclusi gli stessi teisti, convengono che la metafisica non è e non può essere la scienza di alcuna di sì fatte realtà singolarmente prese. Se è così, l'unica possibile ragion di essere della metafisica nel Teismo (come poi nella rimanente filosofia) è che essa abbia ad oggetto la *realtà in genere* (*non* dunque *specificamente* come divina, mondana e spirituale finita) e i relativi problemi. E veramente nel Teismo s'intende la cosa così, quando alcuni grandi scolastici (giacchè è nella scolastica che ha avuta la sua massima importanza e rappresentanza quella metafisica teistica onde qui parliamo; i Padri non hanno metafisica nel senso proprio della parola; e la metafisica teistica postmedioevale, segnatamente la wolfiana, da una parte, continua nel general concetto la metafisica scolastica, nel concetto, cioè, come meglio vedremo in seguito, dell'inconciliata opposizione dei principî contrarii nella triplice differenza sostanziale di esseri Dio, il Mondo

materiale e lo Spirito finito; e, dall'altra, è fuori di quell'epoca che noi consideriamo come strettamente ed eminentemente teistica che è la medioevale) come Alberto Magno, S. Tommaso ed altri designano l'obbietto della metafisica siccome l'essere in genere (1). Ora, quest'essere in genere non è poi altro in sostanza se non ciocchè noi appelliamo la realtà in genere, ed è secondo questo obbietto e questo intento che essi cercano a modo loro di determinare il campo di questa disciplina e di trattarvi i principî e i problemi corrispondenti. Quanto ai problemi, il fondamentale è quello della produzion delle cose, e di questo, oltre a ciocchè ne è stato già discorso innanzi, diremo ancora due parole fra poco. È bene, invece, di fissar la nostra attenzione ai principî; e noi diciamo, che, avuto riguardo alla predetta triplice divisione di esseri, i principî metafisici teistici non potreb-

(1) « Puisque la Métaphysique est la première entre toutes les sciences, il faut qu'elle ait pour objet ce qui prime tout le reste. Je veux parler de l'être, l'être qui donne de la consistence aux principes tant complexes qu'incomplexes de toutes les choses particulières ». C'est ainsi qu'Albert s'exprime dans un des premiers articles de sa glose sur la Métaphysique d'Aristote. — HAURÉAU, loc. cit., 2e partie, tome 1er p. 308. E ibid. p. 316, pur parlando di Alberto Magno, soggiunge: « La Métaphysique a pour objet non pas tel ou tel être, mais l'être dans son acception la plus générale *in quantum est ens, non in quantum hoc ens* ». — E nel tomo secondo della seconda parte, pag. 175, l'Hauréau osserva come anche per S. Tommaso la metafisica abbia ad oggetto « l'être en tant qu'être ». Che poi per essi questo essere in ultima analisi e nella sua verità (come osserva Hauréau, ibid.) si riduca a Dio, è un'altra cosa. Ciò vuol dir soltanto che nel Teismo schietto tutto si riduce a Dio e, per conseguenza, in ultima analisi tutto si risume ed appunta nella Teologia: ma ciò non toglie che l'obbietto della metafisica pei grandi scolastici nominati sia « l'être en tant qu'être ».

bero avere il vero carattere che spetta ai principî della disciplina onde parliamo.

Di fatto, secondo che abbiam detto, il carattere dei principî metafisici è quello di essere principî *universali* della realtà. A qual condizione possiamo avere sì fatta universalità di principî? Ci pare, ad una condizione che è *sine qua non*, ed è che essi fossero predicabili della realtà come realtà: esser predicabili della realtà come realtà vuol dire essere principî *comuni* della realtà *generalmente* parlando, indipendentemente dalle specifiche determinazioni di questa come divina, mondana materiale e mondana spirituale. Ora, come son possibili principî *comuni* a tutta la realtà in una dottrina, in cui i tre esseri reali, essendo tre sostanze di natura assolutamente diversa, non hanno o non dovrebbero avere *nulla di comune?* Se le tre sostanze son separate e qualificate da attributi diversi, non possiamo avere principî comuni e però universali, ma soltanto proprî e particolari.

Ad intendere la verità di quel che affermiamo, bisogna entrare in qualche spiegazione. Noi crediamo di non sbagliare dividendo tutti i sistemi filosofici in due fondamentali categorie in *monistici* e *dualistici*. Monistici son quelli che ammettono *un sol* reale principio universale, il quale ne' *molteplici* modi di manifestazione esiste sotto diverse forme. La diversità delle forme costituisce la diversità specifica degli esseri reali, ma in fondo ad esse tutte vi è sempre il medesimo essere universale diversamente manifestantesi nelle diverse forme istesse. Dualistici (o secondo i casi, *pluralistici*) si dicono quei sistemi che non ammettono un unico essere universale, ma due o più esseri, i quali, come nel Teismo, sono

sostanzialmente diversi e persin contrari fra loro. Ora, noi affermiamo che principî *veramente universali*, e però di schietto carattere metafisico, possiamo avere soltanto ne' sistemi monistici, e che è impossibile di *realmente* averli ne' dualistici.

Che li si avesse realmente ne' sistemi monistici, non c'è chi nol veda e conceda di botto: giacchè, comunque si parlasse anche in questi di essere naturale e spirituale, finito ed infinito, causale ed effettuale, sostanziale e accidentale, e via dicendo (come nel Teismo); pur non di meno, come in tutte le forme e gradazioni di esseri vi è un solo essere universale, che è presente in tutti siccome il fondamentale elemento costitutivo di ciascuno di essi, così un principio universale si riferisce e si può sempre riferire a quel *comune elemento*, che è in ciascuno di essi. Facciamo, a schiarimento della cosa, un qualche esempio. Se si dice, pognamo, necessità, o sostanzialità, o essere, o esistenza, o possibilità, o attualità, o essenzialità, o fenomenalità, e simili, s'intende, come i predetti principi (i quali son tutti metafisici) sien presenti, ove più, ove meno, ove per questo, ove per quel rispetto, in tutti gli esseri. Giacchè anche negli esseri finiti, contingenti, fenomenali, ecc. è pensato come presente un elemento d'infinità, di necessità, di essenzialità, che vien loro dalla presenza in essi di quel tale principio od essere universale, che, come abbiam detto, *immane* in tutti (principio e dottrina dell'immanenza).

Ma non è e non può esser così ne' sistemi dualistici o pluralistici, e quindi neppure in quello di cui noi ci occupiamo, nel teistico, comunque in questo, da una parte, par che vi sia e persin vi debba essere, dall'altra,

è detto e voluto dagli stessi teisti che vi sia. Che *apparentemente* vi sia, e, conformemente a tale apparenza, è detto da' teisti che vi sia, lo farem chiaro con qualche esempio. È cosa conforme ai principî teistici, e consentita dagli stessi teisti che vi sieno, per esempio, degli elementi di *comunanza* tra l'essere infinito e l'essere finito, come nelle seguenti proposizioni: Dio è, il mondo è; Dio è un essere sostanziale, il mondo è un essere sostanziale; Dio è un essere causale, il mondo è un essere causale: in Dio vi sono i principî della possibilità e dell'attualità, nel mondo vi sono i principî della possibilità e dell'attualità, e via dicendo. La lista si potrebbe prolungare di molto. Secondo quel che si è accennato, noi avremmo come predicati sì di Dio che del mondo i principî dell'*essere*, della *sostanza*, della *causa*, della *possibilità* e dell'*attualità*: son tutti principî metafisici, i quali dunque apparentemente e secondo quel che dicono gli stessi teisti son tali anche nella metafisica teistica. Ma, di grazia, che cosa soggiungon poi d'altra parte e unanimemente gli stessi teisti? soggiungono che questi principî non vanno intesi e non vanno presi *univoce*, ossia nell'istesso senso e secondo l'istesso principio essenziale in Dio e nel Mondo, nell'infinito e nel finito; avendo in questi un significato e una natura interamente ed infinitamente diversa.

Ci si dice, inoltre, che, se non vanno presi univocamente, non vanno presi neppure equivocamente (1), ma

(1) Il senso logico delle due parole di equivoco ed univoco, onde poi sorge anche la natura metafisica degli enti da esse espresse, è molto nettamente dallo Chauvin espresso così: « Univoca definiuntur ab Aristotele ea, quorum nomen commune est, ratio vero

soltanto analogicamente. È questo un pensiere comune agli scolastici tutti anche di scuole opposte, come, per esempio, alla domenicana ed alla francescana (1). E in generale può dirsi che è un pensiere comune a tutto il Teismo. Ma in tal caso, diciam noi, i predetti principî di *essere, sostanza*, *causa*, ecc., son *comuni* alle due opposte sostanze, alla divina e alla mondana, soltanto *in apparenza* ed *a parole,* e non già *in realtà* e *nel fatto.* Imperocchè, se la parola è la stessa, cioè sostanza tanto nell'essere sostanziale divino quanto nell'essere so-

---

nomini respondens plane eadem..... In mente philosophi (cioè di Aristotele) oportet ad univocationem, ut univoca habeant eandem rationem essentialem ». Lexicon philosoph. secundis curis, etc., alla voce *Univocum.* I logici posteriori ritennero in grosso il senso aristotelico della parola. E quanto all'equivocità, ei dice: « Aequivoca vulgo dicuntur, quorum nomen est commune, ratio vero essentiae secundum illud nomen diversa » (per es. *gallus* nel senso di animale, e Gallus nel senso di un uomo della nazione gallica). Ibid. alla voce *Univocum.*

(1) « Nomina de Deo et creaturis dicta, non univoce nec pure aequivoce, sed analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum ». S. Tomm., *Summ. theolog.*, part. I, quaest. 13, art. 5. — Duns Scoto nel suo *De rerum principio* (quaest. XIX, art. 1, n. 4) dice: « Genus quod est analogum et metaphysicum, continens creatorem et creaturam, non dicit rem aliquam communem istis, nec aequivocam, nec univocam, sed analogicam, cujus natura est quod natura rei significatae per nomen talis generis per se et primo dicatur de uno et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis ». E ibid., n. 7: « Deo et creaturae nihil reale commune est: Deus tamen est in genere metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce, sed analogice ». — Presso Hauréau, *Hist. de la phil. scolast.*, 2e partie, tom. 2, pag. 231 s. — Nel Cartesianismo più tardi si è ripetuto lo stesso; Cartesio ha detto: « Atque ideo nomen *substantiae* non convenit Deo et illis (scil. aliis substantiis) univoce, ut dici solet in Scholis ». *Princip. philos.*, part. I, n. 51.

stanziale mondano, il principio espresso da sì fatta parola è però assolutamente diverso ne' due casi. Ed allora abbiamo una stessa parola per due diversi principî, ossia abbiamo *copertamente* il caso della equivocazione. Ora, noi diciamo che, quando il principio sostanza esprime due diversi principî, uno proprio dell'essere sostanziale divino e infinito, l'altro proprio dell'essere sostanziale mondano e finito, è soltanto una illusione di crederlo e chiamarlo principio *universale*, giacchè esso nel fatto non è che un principio particolare, cioè una volta principio particolare predicantesi dell'essere divino, e predicantesi in un senso che non è quello in cui è predicato dell'essere mondano, e un'altra volta è principio pur particolare predicantesi dell'essere mondano, e in un senso che non è quello dell'essere divino. Nel primo caso quel principio è teologico, e fa parte della Teologia, nel secondo caso è cosmologico, e fa parte della Cosmologia. In nessuno dei due casi è realmente un principio metafisico. Onde segue che quelli che nel Teismo si appellano principî metafisici, per la negata univocità de' medesimi, sono, come è detto, principî metafisici soltanto di nome e in apparenza, e non già in realtà e di fatto.

Essendo la cosa di molta importanza, vogliamo sforzarci di meglio chiarirla e determinarla. Noi sosteniamo che nel Teismo principî veramente metafisici non ve ne possono essere, a cagione della sua ricisa scissione della realtà in tre esseri sostanzialmente distinti, tra i quali non si ammette nessun elemento di comunanza e identità. Il Teismo, pur non ammettendo questo elemento di comunanza, sostiene invece che vi sieno de' principî che si possano predicare universalmente di tutti e tre gli

esseri sostanzialmente distinti, in virtù della quale universalità essi sarebbero principî veramente metafisici. Torniamo a considerare la cosa, tenendoci ancora all'esempio del principio di sostanza, per poi considerarla in un altro principio non meno importante, quello dell'essere.

La sostanza pel Teismo è dunque un principio metafisico. Cominciamo per domandare: Quando è che questo principio può esser veramente metafisico? quando sarà universale. E quando è che sarà veramente universale? quando si predicherà di *tutti* gli esseri sostanziali, o, che vale lo stesso, di *tutte* le sostanze. Quante specie di sostanze conosce il Teismo? tre, la divina, la mondana materiale, la mondana spirituale. Ora, il predetto principio sarà metafisico, quando sarà predicato di tutte e tre queste sostanze. Ma a qual condizione questo principio può essere rettamente predicato di tutte e tre? a condizione che il principio sostanziale che si trova nella sostanza divina sia il *medesimo* principio che si trova nella sostanza mondana e materiale e spirituale. Se non è lo stesso, *non si può* predicare di tutte e tre, essendo soltanto la *medesimezza* del principio che lo rende egualmente predicabile di tutte e tre. Si badi bene a ciò: *questo è l'essenziale.*

Ma che cosa vuol dire *medesimezza* di principio fra le tre predette sostanze? Vuol dire che questi tre esseri, comunque aventi ciascuno caratteri lor proprî, pure, *quanto a sostanza*, hanno il *medesimo generico* principio sostanziale. Di fatto, se il principio sostanziale non fosse *comune e medesimo* in esse, non potrebbero chiamarsi sostanze o esseri sostanziali. Per esempio, l'africano,

l'asiatico, l'europeo, il bianco, il negro, il francese, il lilipuziano, ecc. hanno ciascuno i caratteri specifici e proprî tali e tal altri, ma, in mezzo alla specifica e propria diversità, hanno il *comune*, *medesimo* e *identico* carattere o principio umano: e però si chiamano tutti coll'istesso nome, ossia colla *stessa voce,* insomma, *univocamente* (l'*univoce* delle scuole) uomini. La medesimezza del principio e la corrispondente *univocità* di designazione è rappresentata dal *genere* umano nelle varietà specifiche ed individuali degli uomini.

Ora, allo stesso modo, l'essere divino, l'essere mondano materiale e l'essere mondano spirituale, comunque abbiano nel Teismo lor proprî e specifici caratteri, pur son detti *istessamente* e *comunemente* da questo tutti e tre esseri sostanziali. Ma ciò non può aver altro retto e razionale significato se non che ne' tre predetti esseri il *generico* principio sostanziale è il medesimo, in quell'identica guisa che nell'africano, asiatico, bianco, negro, ecc. il principio generico umano è lo stesso. Se, in effetto, il principio generico sostanziale non fosse il medesimo nelle tre predette sostanze, allora l'essere divino non lo potremmo chiamare sostanziale, come chiamiamo sostanziali l'essere materiale e l'essere spirituale mondani, e viceversa. Da ciò segue irrepugnabilmente che, in quella guisa che il principio umano è il medesimo nell'africano, nell'europeo, nel bianco e nel negro; in quell'istessa guisa il principio sostanziale è e dev'essere il medesimo ed identico in Dio, nel finito materiale e nel finito spirituale: i quali perciò, benchè distinti specificamente e individualmente, debbono pur avere identico il *genere*, e debbono esser detti collo stesso nome

o voce, ossia univocamente sostanze. Ciò è chiaro come la luce del giorno. Ma il Teismo si ribella alla luce, e comunque accetti il principio, non ne accetta la conseguenza. Non accettando la conseguenza, che è quella della univocità, rende impossibile la generalità (l'istesso genere) del principio di sostanza e de' consimili principî metafisici. Rendendo impossibile la generalità (il carattere universale e categorico) de' principî metafisici, rende impossibile la corrispondente disciplina metafisica, che è quel che noi sosteniamo.

Consideriamo la cosa in un secondo principio, in quello dell'*essere*, come abbiam detto: il quale è molto importante anch'esso, ed è uno de' principî che a proposito della univocità o non univocità ha dato molto da pensare ai teisti nella trattazione e soluzione de' problemi metafisici. Ora, l'importanza e ad un tempo l'imbarazzo della dottrina teistica nella concezione e determinazione di questo principio è in ciò, che cioè, come essa dice e non può a meno di dire essenti od esistenti sì Dio che il mondo e lo spirito umano, così non può non predicare l'essere di tutti e tre; e una volta che lo predica di tutti e tre, abbiamo inevitabilmente il caso dell'univocità. La terribile conseguenza di ciò la si comprende tosto, quella cioè che dunque, *quanto all'essere*, Dio, il mondo materiale e lo spirito umano sono eguali, in quanto l'essere, come il comun genere predicabile di essi, è e dev'essere un principio generale, ossia un genere che li comprende sotto di sè tutti e tre siccome tre specie. Ma Dio allora non sarebbe più fuori d'ogni genere, come sostiene il Teismo, e il farlo entrare in un genere mena a conseguenze panteistiche, che sono la negazione della dottrina

teistica. Era dunque naturale che la metafisica teistica non potesse accogliere e propugnare l'univocità dell'essere nel caso in quistione. Ma, se era naturale, è però fuori dubbio che il Teismo, respingendo l'univocità, ha reso impossibili i veri principî metafisici e la corrispondente dottrina metafisica.

Avevamo detto come il Teismo, respingendo l'univocità e l'equivocità, credeva di legittimare coll'analogia ciocchè con esse non poteva legittimare, dicendo che i principî che esso predica in comune (*universalmente* dunque) del creatore e della creatura vanno intesi e presi analogicamente; e ad esempio abbiam nominate due celebri scuole, la tomistica e la scotistica. Ma il vero è che la sostituzione dell'analogia all'univocità non cambia punto la cosa, se pur non la peggiora. Come sia da intendere l'analogia nel caso presente ce lo dice (nel luogo testè allegato) chiaramente e precisamente Duns Scoto, il quale asserisce che i principî che si predicano in comune del creatore e della creatura (per esempio, l'essere, la sostanza, ecc.) son soltanto metafisici od analoghi (due parole ch'egli adopera qui come sinonime), ossia son tali che per sè stessi ed innanzi tutto si predicano del solo creatore, ma che degli esseri creati non si predicano se non per *attribuzione* e *partecipazione* del creatore stesso. Ora, una predicazione per attribuzione e partecipazione non avrebbe senso, anzi sarebbe assurda, se il principio che si dice attribuito e partecipato non è lo stesso (cioè non è della stessa *comune natura*) sì nell'essere al quale si attribuisce e di cui fa parte, che nell'essere dalla cui natura proviene l'attribuzione e partecipazione. Se non è lo stesso, non si può nè attribuire nè partecipare, e però

non si può predicare: e se è lo stesso, è il caso del *medesimo genere*, e quindi dell'univocità. È questo caso che rende impossibile al Teismo anche la predicazione analogica: giacchè in genere non si può predicare l'istesso principio di più enti (non si può attribuire l'istesso principio a più enti), se questi, quanto al principio predicato, non fan parte del medesimo genere. Così, noi diciamo uomo (ossia attribuiamo l'umanità) al bianco ed al negro, ma non possiamo per analogia dirlo anche alla scimmia, che ha pur più analogia coll'uomo di quel che avrebbe l'essere sostanziale divino coll'essere sostanziale del mondo materiale.

Del resto, l'assurdità dell'analogia in questo caso l'abbiam rilevata innanzi: che analogia vi è e vi può esser mai tra l'ente infinito sopranaturale e l'ente finito naturale, quali son pensati dal Teismo? Nessuna; perchè si tratta di ordini di cose che son pensati non solo come non aventi nulla di comune, ma anzi come assolutamente opposti. È come se si volesse scorgere dell'analogia tra il becco d'un passero ed il pianeta Mercurio: e pure, con tutta la stranezza dell'analogia, v'ha più analogia tra questi, perchè almen vicini in quanto cose materiali e naturali entrambi, anzi che tra l'infinito ed il finito, il creatore e la creatura, che son pensati l'uno rispetto all'altro ad infinita distanza, dissimiglianza ed opposizione.

La irrazionalità della predetta relazione e predicazione analogica cresce immensamente quando si pensa che il Teismo ci dice che noi ignoriamo la natura di Dio, cioè di uno de' due termini dei quali è asserita l'analogia. Come possiam sapere se sieno analoghi, e per qualsiasi rispetto, due enti, quando ignoriamo interamente la na-

tura di uno di essi? Se dobbiamo, a tal riguardo, caratterizzare l'impresa della metafisica teistica, ella consiste nel cercare e designare con asseveranza i principî predicabili *in comune* de' due enti, creatore e creatura, dei quali si sostiene con altrettanta asseveranza che non hanno e non debbono avere *nulla di comune*. Una tale impresa non meriterebbe soltanto il nome di vana, ma di folle; ma, lasciando star la follia, è certo che ella è un'impresa contraria al buon senso. Ed allora non è più a maravigliare che la metafisica teistica non possa più orientarsi e raccapezzarsi tra l'univocità, l'equivocità e l'analogia de' predicati comuni al creatore ed alla creatura. La ragione di tali imbarazzi, confusioni e contraddizioni è che si è pensato Dio, sì nella sua propria natura, sì rispetto alla rimanente realtà, in guisa che è divenuto assolutamente impossibile di predicarlo (e però di determinarlo, chè predicare è determinare) comechessia insiem con quest'ultima.

Che sia divenuto impossibile emerge chiaro dal testè detto, ma emerge non men chiaramente da un altro rispetto che vogliam pure rilevare, e che è il seguente. Per predicare Dio insiem colla rimanente realtà, coll'istesso predicato, che è sempre il caso in quistione, non si può farlo (secondo che ci sostiene il Teismo per bocca di S. Tommaso) ad altra condizione, se non in quanto Dio dovesse essere nel caso di una delle famose cinque voci (*quinque voces*), cioè del genere, della specie, della differenza, dell'accidente e del proprio. Ora il Teismo nega che la natura divina si trovi in uno di questi cinque casi (1), ed allora diventa davvero impos-

(1) « Ex his etiam patet, quod nihil de Deo et rebus aliis potest

sibile di predicare Dio colla rimanente realtà. (Vedremo fra poco che un altro scrittore teista afferma che Dio non è predicabile neppur con alcuna delle 10 categorie aristoteliche). Ciò è chiaro come la luce del giorno; e se è chiaro ciò, non è men chiara un'altra cosa, la quale è che, se gli esseri son predicabili in uno de' predetti cinque modi, e predicabili vuol dire determinabili, Dio che non è predicabile in nessuno de' cinque possibili, riman fuori d'ogni determinazione. Rimaner fuori d'ogni determinazione significa parimenti rimaner fuori d'ogni concezione e cognizione; giacchè concepire e conoscer checchessia non si può se non secondo le sue determinazioni: ed allora segue irrepugnabilmente che ci è impossibile di figurarci e determinarci Dio in guisa alcuna.

A scanso di equivoco, è bene di rilevare una importantissima differenza che passa tra questa metafisica teistica e la metafisica aristotelica. Il che facciamo tanto più volentieri, in quanto che, come la filosofia scolastica (in particolarissimo modo poi la tomistica) ha tanto seguito la filosofia aristotelica, così potrebbe credersi che la metafisica scolastica abbia nella natura de' principî metafisici lo stesso tipo della metafisica aristotelica. Ma non è così. Questa ammette la universalità vera de' prin-

---

univoce praedicari..... Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus, ut supra ostensum est, et similiter nec ut differentia, nec etiam ut species quae ex genere et differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est, et ita nil de Deo praedicatur, neque ut accidens, neque ut proprium: nam proprium de genere accidentium est: relinquitur igitur nihil de Deoet rebus aliis univoce praedicari ». S. Tomm., *Summ. c. Gentil.*, L. I, 32.

cipî metafisici, in quanto che questi, quando son predicati di più enti son predicati de' medesimi univocamente; e la univocità è tanto più reale e concreta, in quanto Aristotele nel modo più esplicito riconosce ed ammette la immanenza de' principî generali ne' singoli individui e nelle singole cose. Questi principî generali son per Aristotele veri generi presenti ed esistenti negli individui che fan parte di essi; il che vale anche pel principio universalissimo dell'essere (τὸ ὄν), che per Aristotele è predicato di tutte le cose (κατηγορεῖται μάλιστα πάντων) (1). È questo lo schietto e vero carattere dei principî metafisici, e che è quel carattere che manca alla metafisica teistica. Il dottor Schneid innanzi citato ha voluto vedere nella metafisica scolastica una certa originalità, in quanto egli dice che gli scolastici, che in altre discipline filosofiche avevano seguìto molto fedelmente Aristotele, non avevano fatto il medesimo nella metafisica, nella quale erano stati molto più indipendenti (*viel selbständiger*) (2). Noi accettiamo questa indipendenza nel senso che la metafisica scolastica si discosta dal vero tipo de' principî metafisici già esistente in Aristotele, ma non nel senso che essi ci avessero data una metafisica più vera, più concreta e più razionale.

A chiarir meglio la cosa, ricordiamo un altro punto

---

(1) Τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἕν καθόλου κατεγορεῖται μάλιστα πάντων· ὥστε οὔτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσίν, οὔτε κ. τ. λ. *Metaph.*, nell'ediz. Bekkeriana, L. IX, cap. 2, pag. 1053, b. 20. Nella corrispondente traduz. latina della stessa edizione: « Ens enim et unum et universaliter maxime de omnibus praedicatur. Quare neque genera naturae quaedam et substantiae a ceteris separabiles sunt; nec, etc ».

(2) *Aristoteles in der Scholastik*, pag. 118.

che potrebbe servire anch'esso a convalidare l'idea della medesimezza di natura della metafisica scolastica e della aristotelica, il punto cioè de' così detti universali. Il problema degli universali è stato uno de' capitali della metafisica scolastica. Ora, il solo nome di universali potrebbe destar l'idea che con essi avessimo che fare con principî che avessero quel carattere di vera universalità onde abbiam parlato innanzi e che abbiam detto essere il vero carattere de' principî metafisici. Ma, comunque tra gli universali su cui han tanto disputato gli scolastici vi fossero molti principî, i quali per la loro larga estensione e predicabilità degli esseri tutti o quasi tutti avevano carattere di principî metafisici, come essere, sostanza, possibilità, atto, ecc., pur non di meno ve n'eran, d'altra parte, tant'altri, i quali non potevano essere principî metafisici, perchè non eran principî della realtà in genere, ma, pognamo, della realtà naturale, come attrazione, fiore, ecc., ovvero della realtà spirituale, come coscienza, volontà, e via dicendo. Gli universali non erano che principî generici o generali, e di essi non potevano far parte della metafisica se non quelli che si allargavano alla realtà tutta quanta.

Di questi stessi universali che facevan parte de' principî metafisici va ricordata la notoria opposta opinione de' realisti e de' nominalisti (1); e questa opinione, che abbraccia la grande maggioranza degli scolastici su questo capitale punto metafisico, era perfettamente contraria

(1) Noi ne abbiamo toccato nel nostro lavoro *Delle idee*, e lì, pag. 10 ss., abbiamo additato il principio caratteristico degli uni e degli altri. Qui alleghiamo volentieri un luogo di Alberto Magno, il quale designa eccellentemente i nominalisti così: Sunt... dicentes

al pensiere aristotelico. È stato soltanto un gruppo quello che nel medio evo si è avvicinato, a tal riguardo, al pensiere aristotelico, nel qual gruppo spiccano Alberto Magno e S. Tommaso, sostenenti, come Aristotele, che gli universali fossero esistenti ne' singoli (1). Ma per rispetto a questo gruppo istesso va osservato, che, ad onta di questo loro comun pensiere coll'aristotelico quanto agli universali, la differenza tra la metafisisa loro o l'aristotelica diventa di bel nuovo rilevantissima per la teistica divisione della realtà in tre esseri non aventi nulla di comune, e per la conseguente negata univocità de' principî predicati de' medesimi. Il perchè, dopo tutte le precedenti osservazioni, crediamo di poter rettamente additare la differenza della metafisica aristotelica dalla scolastica (la quale ultima è poi il tipo della schietta metafisica teistica in genere), dicendo che nella prima

---

quod in solis intellectibus sunt illa (genera) quoad nos, quae utrum sint et quomodo se habeant solus scit intellectus. Et tale esse in intellectu universalia habere dixerunt illi qui vocabantur Nominales, qui communitatem (ad quam particularia universalium, de quibus dicuntur ipsa universalia, referuntur) tantum in intellectu esse dicebant ». *De praedicab.*, tr. II, c. 2. Presso SCHNEID citato, pag. 120.

(1) « Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur: scil. ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. *Ipsa igitur natura*, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, *non est nisi in singularibus:* sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu... Similiter *humanitas*, quae intelligitur, *non est nisi in hoc vel in illo homine, etc.* ». S. TOMM., *Summ. theol.*, P. I, quaest. 85, a. 2. Alberto Magno aveva già sostenuto il medesimo. « Secondo lui (Alb. Mag.) il concetto generale o l'essenzialità generale esiste nelle singole cose e non fuori di esse. Il concetto *homo* è reale soltanto in Pietro e Paolo e negli altri individui umani ». SCHNEID, loc. cit., pag. 120.

abbiamo la *immanenza* e la *universalità vera* de' principî metafisici, quando nella seconda, salvo eccezioni, abbiamo, da una parte, *trascendenza* de' principî metafisici, dall'altra, una universalità soltanto *apparente* e *nominale* de' medesimi; giacchè questi sotto apparenza e nome di principî universali o generali non sono (per la negata univocità) che principî particolari, e però non metafisici propriamente detti.

Ma, se il Teismo non ha avuto una metafisica da' veri principî universali, è però innegabile che esso ha pur avuto una metafisica e quella che era possibile e comportabile coi proprî principî. Qual è il carattere distintivo, e, se non l'unico, certo il carattere più spiccante e dominante di questa propria metafisica del Teismo? Lo si può esprimere con una sola frase, designandolo siccome quello della *inconciliata opposizione de' principî*: e non poteva essere altrimenti, quando si consideri la natura dell'essere creante e dell'essere creato, che nel Teismo sono i due pilastri di tutta la dottrina. La sentenza di Duns Scoto allegata innanzi, che, *Deo et creaturae nihil reale commune est,* è la più schietta espressione dello stringato Teismo. La quale espressione divien più ricisa, quando si ponga mente all'altro concetto spiccatissimo del medesimo, quello cioè di pensare creante e creato come contrassegnati da principî di perfetta opposizione, infinito finito, necessario contingente, assoluto relativo, essenziale fenomenico, perfetto imperfetto, e via dicendo. Non avendo questi due esseri nulla di comune, ed anzi, tutto contrario, essi coi relativi principî rimangono *inconciliabilmente* l'uno a fronte dell'altro. Se si pigli, d'altra banda, il creato per sè solo, e lo si consideri nella

sua natura, la opposizione ed inconciliazione tra il creante ed il creato si riproduce e traspone nel creato istesso, il quale è nettamente diviso in due opposte metà, materia e spirito, i quali alla lor volta si distingono per opposizion di natura e di principî. Spirito e materia dunque acutamente opposti e *inconciliabili* l'uno rispetto all'altra. La metafisica teistica è la consecrazione di questa inconciliata opposizione di principî, e lo è nella universalità delle cose. Non ci soffermiamo maggiormente su di ciò, perchè, dopo tutto quello che è stato detto finora e con quell'altro che ci rimane a dire, nulla è più vero e più reale di questo carattere dominante di detta metafisica.

E ciò basti delle nostre osservazioni su quest'ultima. Solo vogliamo ancora in brevi proposizioni, da una parte, risumere alcuni punti salienti del già detto, dall'altra, accennare ad alcune conseguenze che ne discendono.

Primamente, il Teismo non ha avuto e non poteva avere una vera metafisica nel senso giusto e generalmente ricevuto di questa disciplina, perchè non può avere principî veramente universali.

Secondamente, il carattere distintivo di questa metafisica è quello della inconciliata ed inconciliabile opposizione de' principî; per la qual cosa quella *universale contraddittorietà* che pervade la dottrina teistica e che trae la sua diretta origine dalla creazione, trova la sua scientifica espressione e consacrazione massimamente in tal metafisica, come nella dottrina universale e de' principî universali. Ed intanto, come una contraddizione che rimane insoluta non è una posizione razionale e sostenibile, così questa metafisica teistica che si trova in tal posizione è contraria a ragione e insostenibile.

In terzo luogo, quando si mette questa metafisica a fronte della realtà da essa investigata e determinata e si considera che i principî con cui quella determina questa non son presi in senso univoco, che, com'abbiam visto, è l'unicamente vero e conforme a realtà, ma son presi in senso analogico, che non corrisponde punto alla realtà istessa, ne segue che la metafisica teistica non è una scienza reale, ma immaginaria: immaginario, in fatti, è ciocchè non è conforme a realtà.

In quarto luogo, se si considera questa metafisica nel suo rapporto coll'essere divino e col principio creativo (Dio e creazione), co' quali ha sì intimi rapporti, giungiamo per altra via parimenti alla irrazionalità, contraddittorietà e quindi insostenibilità della medesima. La relazione della metafisica teistica coi predetti due principî è evidente ed intima, per la ragione che uno dei problemi cardinali della metafisica, quello dell'origine delle cose, è da quella metafisica risolto colla creazione, la quale presuppone il creatore. Ed anzi la relazione di tal metafisica col principio divino istesso è sì diretta, che S. Tommaso (con altri teisti) dice la metafisica versante intorno alle cose divine (1). Sicchè dunque Dio e

---

(1) « Propter quod Metaphysica quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda ». *Summ. contr. Gentil.*, L. I, cap. 4. Qualcosa di consimile potremmo qui ricordare di Alberto Magno, il quale, parlando appunto di metafisica, si esprime dicendo: « *metaphysicam seu divinam* ». Presso HAURÉAU, loc. cit., 2e partie, tom. 1er pag. 229.

Questo rapporto della metafisica colla teologia nel medio evo è rimasto più o men tale anche quando si comincia a nettamente distinguere ed anzi persino a dividere, come si è fatto tra gli occamisti, queste due discipline. Per esempio, Buridano, noto ed im-

creazione costituiscono come le due pietre fondamentali dell'edifizio teistico. Ciò posto, come, da una parte, il Teismo non ha mai dimostrato l'esistenza di Dio, e, dall'altra, ha mostrato ancor meno la realtà della creazione, la quale ultima, per giunta, è in tal contraddizione col mondo e con Dio istesso, che non a torto è ad appellare la negazione dell'uno e dell'altro; così segue nel modo più irrepugnabile che la metafisica teistica è una dottrina che non ha fondamento reale dimostrato e dimostrabile di sorta, ossia è dottrina puramente ipotetica: e, per giunta, è tale che la sua ipotesi di un essere divino estramondano creante *ad extra* genera quel cumulo di inevitabili contraddizioni ed assurdità che il lettore sta mano mano scorgendo nel corso di questo libro.

A riguardo della metafisica teistica e corrispondente creazione, crediamo di non poter meglio porre fine alla presente discussione che ricordando alcune vere e maravigliose parole in proposito pronunziate dalla mente fresca e geniale di Amedeo Fichte, e cioè che il principio creativo sia il capitale errore d'ogni *falsa metafisica*, principio che snatura e guasta l'istesso essere di-

---

portante occamista, pur dividendo le due dottrine, assegna loro lo stesso scopo e le dice versanti entrambe intorno a Dio, come emerge chiaramente dal seguente luogo del suo commento alla metafisica aristotelica: « Non comparamus metaphysicam ad theologiam, quae procedit ex ignotis creditis, quamvis non per se notis nec evidentissimis..... In hoc differt metaphysica et theologia, quod cum utraque consideret de Deo et de divinis, metaphysica non consideret de Deo et de divinis nisi ea quae possunt probari et ratione demonstrativa concludi seu induci, theologia vero habet pro principiis articulos creditos absque evidentia et considerat ultra, quaecunque ex hujusmodi articulis possunt deduci ». In *Metaph.*, I, qu. 2. Presso Prantl, *Gesch. der Logik*, Bd. IV, pag. 15.

vino, e che, non potendo essere neppur pensato, tramuta il pensiere razionale in una vera fantasia (1).

(1) « Per ignoranza della dottrina da noi fin qui esposta si è generata l'opinione di una creazione *(die Annahme einer Schöpfung)* siccome l'assoluto e radicale errore d'ogni falsa metafisica e sopratutto della dottrina religiosa, siccome il principio originario del giudaismo e del paganesimo. Necessitati a riconoscere l'assoluta unità ed immutabilità dell'essere divino in sè stesso, e non volendo rinunziare all'indipendente e reale esistenza delle cose finite, fecero provenire queste ultime mediante un atto di assoluto arbitrio dal primo. Per la qual cosa il concetto della divinità fu radicalmente viziato fin dal bel primo, e fu dotato di un arbitrio (Willkür), che pervase tutto intero il lor sistema religioso: la ragione ne fu quindi per sempre stravolta *(verkehrt)*, ed il pensare fu tramutato in un sognante fantasiare *(in ein träumendes Phantasiren)*; giacchè una creazione non si può neppur rettamente pensare — nel senso di ciocchè si appella veramente pensare — e non l'ha ancora nessun uomo pensata ». *Die Anweisung zum selig. Leben,* Werke, Bd. V, pag. 479.

Che la creazione non si possa pensare nel *senso vero* di questa parola lo concede indirettamente l'istesso Teismo filosofico cristiano quando designa il creare come misterioso ed incomprensibile. Ora, ciocchè non si comprende non si può pensare: il pensiere pensa unicamente quel che intende; quel che non intende, lo *immagina* soltanto; e così è verissimo quel che dice Fichte, che coll'ammissione della creazione il pensiere (filosofico) si cangia in fantasia.

La logica teistica.

—

Veniamo a un'altra importante disciplina della dottrina teistica, alla logica, la quale, per la generalità de' suoi principî, è intimamente congiunta alla metafisica, e vediamo che cosa è a pensare della medesima. Non la considereremo certamente nelle sue particolarità; al contrario, non avrem di mira che il principio fondamentale che la informa: però questo stesso considereremo non solo in sè stesso, ma anche nel suo rapporto colle principali forme logiche, quali sono il concetto, il giudizio, il sillogismo. Se ciò non è molto, per lo scopo nostro sarà certo sufficiente; giacchè è dalla verità o falsità del principio che informa una dottrina che dipende la verità o falsità della medesima. Chiariamo innanzi tutto il titolo un po' inusato che abbiamo messo in testa a questa nostra considerazione.

Rileviamo noi stessi come potrebbe parere strano che parlassimo di una logica teistica, quando una logica *sotto tal nome* non sia soltanto poco nota, ma, a più propriamente parlare, addirittura ignota. Però, se ignoto è il nome, non è ignota la cosa, la quale è anzi notissima. Si pensi soltanto a quella tradizionale logica delle scuole che ebbe vita, applicazione e sviluppo in tutto il medio evo, segnatamente nella scolastica, e che suppergiù, nel

generale ed essenzial concetto, si è continuata sino agli ultimi tempi, e quel che poteva parere strano nella nostra denominazione di logica teistica non parrà più tale. La logica teistica non è che la logica delle scuole ricevuta presso quella concezione filosofica, e patristica e scolastica, che era essenzialmente teistica. Gli è perciò che, se di sì fatta logica il comune e tradizionale nome è quello di logica delle scuole, crediamo che quello di logica teistica le si possa anche giustamente applicare, primamente, perchè il Teismo, sia propria sia appropriata, la fece sua, secondamente, perchè questa tradizionale logica delle scuole, che trae la sua origine primitiva da Aristotele, sente poi nel Teismo, come tosto rileveremo, l'influsso teistico. Sicchè dunque la logica teistica è quella tradizionale logica delle scuole che il Teismo fece sua, accogliendone i principî, ed è di essa che vogliam sopratutto considerare il principio fondamentale, che, come tosto rileveremo, è quello di contraddizione.

Se si ponga mente al *fondo generale* di questa logica teistica, è a dire che esso è costituito da idee logiche aristoteliche. Se non che queste non vi sono più genuine, ma ricorrono alquanto adulterate da parecchi posteriori elementi, primamente da elementi peripatetici istessi dei peripatetici posteriori, ne' quali la dottrina logica aristotelica non è più nè sì speculativa nè sì intatta come in Aristotele, poscia da elementi stoici e neoplatonici (Porfirio), indi da elementi provenienti dalle interpretazioni logiche boeziane. I quali elementi, congiunti ad alcuni altri, s'intrusero e frammischiaron tutti nella logica teistica, facendo sentire il loro influsso e persin la loro prevalenza.

Il materiale di sì fatta logica ne' primi secoli medioevali fino al secolo duodecimo, secondo il Prantl (competentissimo ed autorevolissimo in questa materia, al quale attingiamo anche le poche notizie storiche che tosto allegheremo) consisteva nella *Isagoge* di Porfirio, secondo le traduzioni di Mario Vittorino e di Boezio, e co' commenti di quest'ultimo; ne' *Principi della dialettica* di S. Agostino e nelle *Dieci categorie* estratte da Aristotele a lui attribuite; nel quarto libro delle *Arti liberali* di Marciano Capella; nel libro *De dialectica* di Cassiodoro; ne' libri logici (sia di commento, sia proprî) di Boezio, e nel libro delle categorie, non che nell'altro *De interpretatione* di Aristotele, del quale sono ignorati i primi e i secondi analitici, i topici e gli elenchi sofistici. Negli ultimi secoli del medio evo, dal 13° sec. in qua, son conosciuti questi rimanenti scritti logici che erano ignorati, ai quali si aggiunsero i commenti arabi ai libri aristotelici, e i compendî logici di Michele Psello e di Pietro Ispano (1).

Se, d'altra banda, si ponga mente all'intento ed alle stesse accomodazioni di questa logica medioevale delle scuole al contenuto del pensiero filosofico cristiano, è a dire che non solo ella meriti, ma che anzi debitamente le spetti la denominazione di logica teistica. La qual cosa è tanto più giusta e, staremmo per dire, tanto più necessaria, in quanto sì fatta logica delle scuole nelle predette accomodazioni si è ispirata e modellata su quello universale dualismo e su quella universale opposizione

---

(1) Ved. Prantl, *Gesch. d. Logik*, vol. II, pag. 4; e confr. vol. I, pag. 660 s., 665 ss., 672, 680 e 722.

che sono il carattere più proprio e più spiccato del Teismo. E vi si è ispirata e modellata tanto, che ben sovente pigliò sembiante teologico, e talvolta giunse persino a volersi costituire siccome *logica fidei.* È indubitato che il carattere specifico che questa logica tradizionale delle scuole piglia nel Teismo, da cui è accolta, è appunto questo, di basarsi sulla opposizione ed inconciliabilità del sopranaturale e del naturale, dell'infinito e del finito, del pensiere e dell'essere, dello spirito e della materia: vale a dire quel medesimo carattere che abbiamo indicato per la metafisica. Or questa inconciliata opposizione qui nella logica è rappresentata dal principio di contraddizione che, integrandosi coll'altro del terzo escluso, costituisce la base della medesima.

Quanto poi all'accennato influsso teologico, sentito dalla logica delle scuole accolta dal Teismo, per apprezzarlo giustamente, è necessario che accennassimo brevissimamente qualche particolarità storica. Il Teismo da principio non la vedeva di buon occhio, a cagione dell'origine pagana e, diciam così, profana della medesima. Di fatto, i Padri antichi l'accolsero da prima con qualche diffidenza e persin con qualche disprezzo; giacchè Ireneo, Tertulliano, Faustino, Eusebio, Teodoreto, Basilio, Epifanio ed altri si espressero qua e là in guisa da designarla come inutile, verbosa, e come tale che, per la sua natura mondana, non potesse servir bene alle cose divine (1). Quando poi più tardi ella è realmente accolta, studiata e coltivata dal Teismo accanto alle altre discipline, comincia a sentir veramente l'influsso men-

(1) Ved. PRANTL, *Gesch. d. Logik.*, vol. II, pag. 5 ss.

tovato, come già troviamo all'inizio del medio evo propriamente detto, e presso il primo logico, per quel tempo, di qualche importanza, vale a dire Isidoro Ispalense. La logica piglia in lui, a quel che riferisce e con citazioni conferma il Prantl, aspetto e natura teologica (1). Alcuino si riattacca ad Isidoro, e ne riproduce e continua il punto di vista teologico della logica (Prantl, ib., p. 14). Il medesimo fa Fredigiso, discepolo d'Alcuino (2).

Nel nono secolo abbiamo Scoto Erigena che si occupa poco o nulla di logica. Nel decimo secolo non abbiamo nulla d'importante rispetto a questa disciplina. Alla fine di questo secolo e al principio dell'undecimo c'imbattiamo in una celebre personalità, Gerberto (papa Silvestro II); ma esso rimane « impigliato, come dice Prantl (ibid., pag. 53) nella tradizione scolastica ». Se non che, anche dopo di lui (quando vengono per la logica tempi migliori, perchè si viene a conoscenza d'importanti scritti logici ignorati innanzi) le cose rispetto al punto che stiamo rilevando non migliorano.

Abelardo aveva già fatto osservare che pei logici peripatetici Dio dovesse rimanere ignoto, perchè non poteva entrare in nessuna delle dieci categorie dello Stagirita; come, d'altra parte, secondo gli stessi predetti logici, la trinità non potesse essere razionalmente e validamente sostenuta; perchè essi dall'unica essenza delle tre persone non potevano logicamente giungere che all'unità individuale della trinità istessa, e, viceversa, dalla diversità delle tre persone non potevano logicamente

(1) Einen entschieden theologischen Standpunkt einnimmt. Loc. cit., II, p. 10.
(2) Prantl, loc. cit., pag. 17.

giungere all'identità, sì bene alla diversità di essenza (ibid., pag. 110 s.). Era naturale che i Teisti si spaventassero di queste conseguenze: e però Pietro Lombardo non voleva l'applicazione della logica a questo punto teologico della trinità. San Bernardo, il focoso santo, tuonò contro la logica; alla quale non fece buon viso, per la stessa cagione, S. Vittore (1).

La relazione della logica colla trinità non era certamente interpretabile in modo conforme e favorevole al principio rappresentato da quest'ultima. Quest'ultima era sostenuta dalla Teologia, che era la base della filosofia di quel tempo; e però diveniva inevitabile una quistione teologico-filosofica in proposito, come di fatto vi fu. La quistione divenne ardente segnatamente quando Occam, importante logico del suo tempo, volle il campo logico libero e sottratto interamente al dominio della teologia. Sostenne a viso aperto che, se pel teologo sia ammissibile che uno sia tre e viceversa (trinità), ciò non possa esser consentito dal filosofo e logico (2).

Il distacco della logica dalla teologia e dalla fede propugnato da Occam trovò de' fautori; ma trovò anche degli oppositori, e persino tra gli stessi occamisti. Per esempio, Goddam, benchè occamista, non consentiva la scissione della logica dalla teologia per rispetto alla quistione della trinità, e voleva che il principio d'identità

(1) Per Pietro Lombardo, S. Bernardo, S. Vittore, ved. PRANTL, ibid., pag. 110 ss.

(2) « Nihil est unum et plura secundum philosophos, quamvis secundum theologos posset concedi, sed de hoc non est modo curandum. Expositio aurea, etc. ». Presso PRANTL, op. cit., vol. III, pag. 348.

o contraddizione fosse dichiarato valevole sì per la logica che per la teologia, risolvendo però la contraddizione esistente tra questo principio e l'applicazione sua alla trinità con una diversità di supposizione (*suppositio*). Il medesimo sosteneva Gregorio di Rimini, altro occamista (1). L'occamista Holkot va più in là: vuole che accanto alla *logica naturalis* sia riconosciuta una *logica fidei,* la quale, come *logica singularis*, si sottraesse al principio di contraddizione, ammettendo, a giustificazione della trinità, che uno è eguale a tre (Prantl, ibid., p. 6 e 7). Ad Holkot, rispetto a questo punto, si unisce Gersone, che non è però occamista, facendosi anch'egli propugnatore di una logica speciale per le cose della fede, ossia di una logica teologica; sostenendo che la teologia avesse una sua propria logica da non confondere con quella delle scienze speculative (Prantl, ibid., pag. 141).

Come si vede, la filosofia teistica, per rispetto alla logica, si trovava ben imbarazzata a difendere alcuni dei suoi punti cardinali, tra' quali vogliam rilevarne ancor uno, quello dell'unità della divina e dell'umana natura in Cristo, unità che non è punto accordabile col principio logico di contraddizione.

Premessi questi pochi ricordi storici che, speriamo, serviranno anche a vieppiù chiarire e giustificare il titolo di questa nostra considerazione della logica, ripigliamo il filo del nostro discorso, e precisiamo meglio il nostro scopo. Lo scopo è dunque di considerare il principio di contraddizione che informa la logica teistica.

(1) Per Goddam e Gregorio, vedi Prantl, vol. IV, pag. 6 e 9.

Se non che, come questa logica teistica è in fondo la stessa logica delle scuole, e come, d'altra parte, il principio fondamentale, non che le particolari leggi dell'una e dell'altra, ne' loro tratti sostanziali, si son continuati anche nella logica postmedioevale sino all'avvenimento della logica hegeliana, che esprime un altro punto di vista logico, così nel considerare il principio fondamentale o di contraddizione della logica teistica e delle scuole, consideriamo ad un tempo il principio che informa la logica postmedioevale predetta. Ad intender meglio e il nostro scopo e la cosa, rileviamo anche che la logica delle scuole già fin da' tempi post-aristotelici non lontani dall'istesso Aristotile aveva cominciato a dare molta importanza all'elemento formale, la quale non riusciva certamente tutta ad utile dell'elemento materiale (o del contenuto) della logica. La importanza di questo elemento formale crebbe sempre più finchè divenne grandissima nella scolastica e veramente eccessiva negli ultimi tempi della medesima: tempi rimasti celebri pel formalismo logico. Quanto alla logica de' tempi post-medioevali, il formalismo logico non fu più eccessivo, come per lo innanzi, ma continuò però a costituire uno degli elementi sostanziali della logica: e tanto che questa logica (non più veramente e schiettamente aristotelica, ma più propriamente) delle scuole ha poi avuto negli ultimi tempi il comune nome di logica formale. Quanto al contenuto poi, questa logica formale ereditò ed accolse dall'antica logica tradizionale delle scuole sì il principio fondamentale di essa, cioè quello di contraddizione, sì le principali leggi e regole concernenti le forme logiche del concetto, del giudizio e del sillogismo, nelle quali si risume, a dir così,

la sostanza di questa logica. Questa sostanza è passata nelle logiche post-medioevali del cartesianismo, del wolfianismo, di Porto reale ecc., ed in tutte quelle che son modellate sulla stessa concezione e sugli stessi principî, non escluse quelle de' nostri filosofi teisti italiani (ad eccezion di Gioberti che vorrebbe una logica ontologica), Galluppi, Rosmini, e via dicendo. Or noi facciamo osservare che col prender noi in considerazione il fondamentale principio della logica teistica sì in sè stesso che, come è detto, nelle forme logiche del concetto, giudizio e sillogismo, prendiamo anche in considerazione il principio che informa e regge la tradizionale logica delle scuole e tutte le logiche formali posteriori, più o meno recenti e persin recentissime, e però il nostro apprezzamento e le nostre conclusioni valgono per esse tutte.

Venendo ora alla considerazione del principio di contraddizione, rileviamo anzi tutto come esso, a cagione della sua massima importanza nella logica teistica, delle scuole, e formale, sia stato da un nostro filosofo contemporaneo, dal Mamiani, eccellentemente appellato il *sovrano* principio logico. La ragione della sovranità, dal punto di vista della logica predetta, sta appunto in ciò, che cioè, da una parte, la dottrina logica tutta quanta si basa su di esso, e, dall'altra, l'universale realtà e verità delle cose è misurata alla stregua del criterio del medesimo. E, di fatto, questo voluto sovrano principio è anche appellato il criterio di verità. Unitamente a tal principio, secondo che pur fu detto, piglierem di mira quello del terzo escluso, che con esso intimamente si connette, anzi sì intimamente che potrebbe addirittura dirsi che si riducano entrambi a quella stessa legge ge-

nerale, di cui è una espressione il principio di contraddizione (1).

Ora, il senso generale che i logici dànno al principio di contraddizione è che non possono in pari tempo essere nel medesimo subbietto e per il medesimo rispetto due principî contrarî; giacchè questi, secondo l'intendimento del principio del terzo escluso, a cagione della loro contraddittorietà, si escludono. Questo principio, secondo la comune opinione de' logici formali, trae la sua origine da Aristotele, ed è stato poi universalmente accolto da' logici posteriori siccome universale criterio di verità (2). Noi non intendiamo di entrare qui in una minuta ricerca e sposizione di quel che sia veramente stato il pensiere di

---

(1) Diciamo che si riducono entrambi alla stessa legge, perchè ci pare che ciocchè è implicitamente e, diciam così, ancora infondatamente espresso dal principio di contraddizione, vien poi esplicitamente e fondatamente espresso dal principio del terzo escluso. Di fatto, il principio di contraddizione esprime ancor soltanto genericamente l'inconciliabilità de' contrari, ed è poi il principio del terzo escluso che la esprime specificamente fondata sulla massima che tra due termini contrarii non è possibile un termine medio che li unifichi, ossia concilii.

(2) Le parole di Aristotele che si riferiscono a questo principio, secondo che ricorrono in diversi luoghi aristotelici riuniti insieme da Trendelenburg, sono le seguenti: Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ κατὰ τὸ αὐτό. — αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν. — ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι, καὶ μὴ εἶναι. — διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν. *Metaph.*, IV, (Γ), p. 1005 b. Confr. TRENDELENBURG, *Elem. logic. aristot.*, edit. IV. Berol., 1858, pag. 3. La corrispondente traduz. latina de' predetti luoghi nella ediz. di Bekker è: « Idem enim simul inesse et non inesse eidem et secundum idem impossibile est: — hoc autem omnium est principiorum certissimum; — impossibile namque est quempiam idem putare esse et non esse — quare omnes demonstrationes ad hanc ultimam opinionem reducunt ».

Aristotele intorno a così fatto principio, per vedere fino a qual punto ed in qual vero senso ei l'abbia ammesso; se, inoltre, se ne sia valuto in altre discipline, poniamo, nella metafisica; se egli, conformemente a tal principio, abbia creduto conciliabili o inconciliabili i contrarî, e cose simili. Avremo ancora occasione di riferirci più opportunamente a ciò: qui ci limitiamo a dir soltanto che Aristotele ha addirittura ammesso anche un termine medio tra i contrarî, avendo, a mo' d'esempio, ritenuti come contemporaneamente presenti nel subbietto umano i principî contrarî di bene e di male, di sanità e di malsania, e via dicendo.

Ma, lasciando Aristotele, e venendo alla comunale logica formale e teistica, che è quella che ci preme, rimanga dunque fermo come questa, appoggiandosi al principio di contraddizione e al compagno del medesimo, il principio del terzo escluso, tiene e pone siccome universale legge logica la inconciliabilità e l'escludersi dei principî contrarî nelle cose. Or noi diciamo che il principio di contraddizione nel modo com'esso è inteso dalla logica formale, sì in sè stesso, sì nella sua relazione ed integrazione colla legge del terzo escluso, non è un principio vero, ma, al contrario, un principio falsissimo, e che quindi, lungi dall'essere il criterio della verità, è il criterio dell'errore; per la ragione che esso è in opposizione non solo colla realtà, ma anche, ciocchè i teisti non penserebbero e crederebbero, coll'istesso Teismo, e, per giunta, ciocchè è men credibile ancora, è in opposizione colla logica formale istessa. Di questa nostra affermazione, che può parere arrischiata ed aver persino un po' l'aria di millanteria, vogliam dare la più irrepu-

gnabile dimostrazione, riservandoci di maggiormente chiarire e confermar la cosa in altro luogo di questo scritto, quando avremo a toccare de' principî contrarî nell'hegelianismo e nel cristianesimo.

Venendo ora alla dimostrazione della nostra affermazione, e cominciando dalla opposizione del principio di contraddizione e della corrispondente logica formale colla realtà, facciamo osservare che quest'ultima, guardata ben addentro, è appunto costituita da principî contrarî. Si consideri la realtà nell'uomo, nella natura ed in generale nella universalità degli esseri, compresovi anche l'essere divino teistico, e si troverà quel che noi affermiamo. Di fatto, l'uomo è un essere che è costituito da' principî dell'unità e della moltiplicità, della spiritualità e della materialità, dell'essenzialità e della fenomenalità, della possibilità e dell'attualità, della sostanzialità e dell'accidentalità, della giustizia e dell'ingiustizia, del bene e del male, del bello e del brutto, e via dicendo. Se è così, l'uomo è dunque un essere i cui principî costitutivi sono appunto principî contrarî. Se noi ragguagliamo l'uomo col supremo criterio logico di verità, troviamo che questo è in perfetta contraddizione colla natura umana; e, se è in perfetta contraddizione, esso non è rispetto alla medesina un criterio di verità, ma un criterio di errore.

Se, oltre all'uomo, prendiamo in considerazione la natura, la cosa è perfettamente la stessa. Anche questa, non altrimenti che l'uomo, è costituita da' contrarî principî di unità e moltiplicità, essenzialità e fenomenalità, possibilità e attualità, e simili. Ma, oltre a quelli che ha comuni coll'uomo, ne ha poi di proprî, i quali non son

meno contrarî de' primi, come, per esempio, l'attrazione e la ripulsione, il caldo ed il freddo, la luce e le tenebre, l'organicità e l'inorganicità, la vita e la morte, e via dicendo. Questi principî son contrarî, e pur sono uniti insieme come costitutivi della natura. Ragguagliato il principio di contraddizione e la corrispondente logica formale-teistica colla natura, si trova anche qui che quello che vale come supremo criterio logico di verità, è, per rispetto alla natura istessa, piuttosto un criterio di errore. Sicchè dunque anche qui la logica è in contraddizione colla realtà.

Sappiamo bene che la logica formale, accolta dal Teismo, crede di legittimare la verità del suo principio, sostenendo che la inconciliabilità de' contrarî sia da intendere nel senso che questi non sieno comportabili ed unibili nello stesso rispetto e nello stesso tempo, ma che possano esserlo in diverso rispetto e in diverso tempo. Così, per addurre un esempio (che, se è del tempo classico del Teismo e della corrispondente logica, è poi valevole per la logica teistica e formale in genere), secondo San Bonaventura, l'uomo non può esser mortale ed immortale insieme, in quella guisa che non può essere insiememente razionale ed irrazionale (1); comunque, d'altra parte, egli ammetta che l'uomo, naturalmente mortale, divien poi immortale sopranaturalmente in altro tempo

(1) « Cum enim mortale et immortale sint opposita, videtur quod duo opposita simul, et semel inessent eidem: Item, animal essentiali divisione dividitur per mortale et immortale, sicut per rationale et irrationale. Si ergo impossibile est animal simul et semel esse rationale et irrationale, impossibile est esse mortale et immortale ». In lib. II, Sentent. distinct. 19. (Delle *Opera omnia*, Mogunt. 1609—10, vol. V, pag. 234 s.).

e in altra vita, e non solo immortale come anima, ma anche come corpo (nella risurrezione). Ed è poi naturale ch'egli ammetta parimenti che l'uomo in diversi tempi e in diversi rispetti possa essere razionale ed irrazionale.

Ora, noi diciamo che ciò è perfettamente giusto, e soggiungiamo che, per quanto è a nostra conoscenza, non è saltato in mente a nessuno d'intendere il principio della conciliazione ed unificazione de' contrarî nel senso che uno contemporaneamente e nel medesimo rispetto possa ragionare e sragionare, morire e non morire. Un tal modo d'intendere la cosa, lungi dall'essere un pensiere logico scientifico, sarebbe un pensiere illogico e da pazzo. Ma noi osserviamo in contrario che, se uno non può contemporaneamente e nel medesimo rispetto essere razionale ed irrazionale, ciò non toglie punto che l'uomo in genere e persin l'*istesso* subbietto pur congiunga in unità i contrarî principî della ragionevolezza e della irragionevolezza (1). Di fatto, quanto all'uomo in genere, ossia all'umanità, non c'è momento che uno non senta ripetere da tutti ed anche da' propugnatori del principio di contraddizione, che l'uomo è ora ragionevole ed ora irragionevole, ovvero, poniamo, che esso è un composto di bene e di male, e che non c'è bene senza

(1) Quanto alla mortalità, l'esempio e il ragionamento riuscirebbero al medesimo. Noi non vogliamo qui discutere, se la immortalità sia da ammettere nel senso teistico, compresavi la immortalità del corpo dopo la risurrezione (di ciò appresso). Ma, ritenendo la mortalità e l'immortalità quali le pensa il Teismo istesso, è pur sempre il medesimo *subbietto* che *unisce* in sè, foss'anche in tempi diversi, i contrarî principî della mortalità e della immortalità.

male, e viceversa. Ma non basta: è l'istesso subbietto, poniamo, Paolo, che oggi è buono e ragionevole, e dimani è cattivo e irragionevole. Che cosa importa che Paolo non sia tale contemporaneamente e nell'istesso rispetto? perchè sia vero il principio dell'unità de' contrarî, basta che Paolo, il *medesimo* subbietto, possa *unificare* in sè i predetti *contrarî* principî e corrispondenti atti di bene e di male ecc., anche in tempi e rispetti diversi.

Del resto, quanto alle azioni che si fanno *una alla volta,* o almeno ordinariamente una alla volta, si capisce bene che il soggetto aduni in sè i contrarii in tempi diversi e per diversi rispetti. Ma vi è poi un'altra quantità grande di lati della natura umana e delle cose, nei quali l'unità de' contrarî è contemporanea e pe' medesimi rispetti. L'uomo, per es., è contemporaneamente ideale e reale, uno e moltiplice, spirituale e materiale, sostanziale e accidentale, essenziale e fenomenico, e chi sa quant'altre cose; giacchè questi contrarî principî sono costitutivi della sua *natura umana,* e però gli sono essenziali nell'*istesso rispetto* di tal natura umana e *simultaneamente* in questa stessa. E il medesimo si dica della realtà naturale. E però è perfettamente conforme a verità il dire che la logica formale seguìta dal Teismo, informata al principio di contraddizione, che porta con sè la incompatibilità e inconciliabilità de' principî contrarî, è addirittura la negazione della realtà sì nell'uomo che nella natura, in quanto, al contrario, e questa e quello son fatti in guisa che il principio che li costituisce e governa è appunto quello della compatibilità, conciliabilità e persino unità de' contrarî.

Ma il più importante è che il principio della inconci-

liabilità de'contrarî non è soltanto in contraddizione colla natura delle cose, quali queste sono realmente, ma è in contraddizione colla natura delle stesse, qual essa è pensata dal medesimo Teismo. È questo un punto che qui accenneremo soltanto, avendo più innanzi altra occasione di svilupparlo più ampiamente. Ora, diciamo dunque che il principio della inconciliabilità de' contrarî è persin la negazione dell'istessa dottrina teistica nella sua radice. Per esempio, secondo gli stessi teisti scolastici, esso è la più aperta e diretta negazione della Trinità, che unifica in *un solo* essere divino *tre* distinte persone, delle quali due son nella contraria relazione di Generante e Generato. Per esempio, esso è parimenti la diretta negazione della unità delle due contrarie nature in Cristo, la naturale e la sopranaturale, ecc., ecc. Ma lasciamo i contrarî ne' loro rispetti speciali e subordinati, e guardiamoli in grosso, cioè guardiamo i contrarî massimi, di cui i minori e minimi son derivazione e specificazione, e vediamo quali sono. Ebbene, essi sono l'infinito e il finito, l'assoluto e il relativo, il necessario e il contingente, il perfetto e l'imperfetto, lo spirito divino e la materia mondana, ecc. Come si vede, essi sono il creante (Dio) e l'opera creata (Mondo). Ora, come, secondo tale logica teistica, i contrarî non son conciliabili, anzi son tali che si escludono, così la conseguenza più legittima, cui ella deve arrivare è che Dio, che è infinito, assoluto, ecc., deve escludere e negare il finito, il relativo, ossia il mondo, che gli è contrario: che, insomma (la si senta la mostruosa conseguenza, e vi pongano ben mente i nostri teisti italiani, che con Rosmini, Mamiani ed anche con Gioberti ammettono una insuperabile contraddittorietà e

quindi l'escludersi del finito e dell'infinito, dello spirito e della materia, ecc.), il Creatore deve negare il creato e viceversa, che l'operante deve negare ed escludere la sua opera, perchè si contraddicono, negano ed escludono, insomma, deve giungere alla negazione del Teismo. Non aggiungiamo altro in proposito, perchè, come è detto, avremo ulteriormente occasione di ritornare su questo punto. Ma ci pare che senza reticenza di sorta debba apertissimamente dirsi che la logica teistica nel principio sovrano che la informa è la negazione dell'uomo, del mondo e di Dio, sì nella vera costituzione del loro essere che ne' loro veri rapporti (1).

I principî contrarî, che costituiscono come il cuore della realtà, sono stati sempre un mal passo pel Teismo, il quale è impotente sì a conciliar sè stesso con quelli, che quelli e tra loro e col pensiere. Ne vogliamo addurre un esempio in un grande teista, al quale i teisti di tutti i tempi han fatto adesione, in S. Tommaso; e l'esempio non sarà senza frutto, segnatamente fra noi e al tempo nostro, che il Tomismo vorrebbe rivivere.

Il grande Dottore, rispetto ai contrarî, pone innanzi il principio, che le forme contrarie, considerate secondo l'essere che hanno nella materia, sono opposte e si escludono, come, per esempio, bianco e nero, ma, considerate

(1) Il nostro Giuseppe Ferrari nelle prime sezioni della sua *Filosofia della rivoluzione* mostra, *a modo suo*, come la logica sia in contraddizione colla natura e col pensiere, e questi con quella. Quello che egli dice (salvo un po' di disordine che vi è in tutto il suo pensare) in grosso è vero. Però, egli non ha saputo trarre la conseguenza che discende direttamente dalla sua stessa critica, la conseguenza cioè del principio della conciliabilità e unità de' contrarî. Ad ogni modo la sua critica merita di esser letta.

secondo l'essere che hanno nell'intelletto, non sono opposte e non si escludono: e non solo nel secondo caso non si escludono, ma anzi s'includono, ed al punto che l'una (l'un contrario) è la ragion dell'altra, e l'una non s'intende che mediante l'altra (1). Il pensiere di S. Tommaso, espresso in linguaggio più comune, è che i principî contrarî, considerati nelle cose reali o nell'*essere,* si oppongono ed escludono, e considerati nell'intelletto o nel *pensiere,* non si escludono, ma anzi s'includono. Ora, ecco che l'istesso grande Dottore, messo tra le strette di una logica irrazionale e insostenibile, è costretto a dir anch'egli cose irrazionali e perfettamente assurde. Giacchè il pensiere (l'intelletto, com'ei dice), per essere un pensiere vero, dev'essere il pensiere dell'essere, o, che vale lo stesso, deve riprodurre la natura reale dell'essere e corrispondere in tutto e per tutto al medesimo. Ma, se l'essere è così costituito che i contrarî in esso si escludono (*se expellunt*), come si può in pari tempo sostenere che nel pensiere essi cessano di esser contrarî (*desinunt esse contraria*) e si includono, e son anzi in relazione tale da esser l'uno la ragion dell'altro ed esser quindi l'uno intelligibile mediante l'altro? Se la cosa

---

(1) « Formae contrariorum secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae; sed unum contrarium est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur ». *Summ. contr. Gentil.* Lib. II, cap. 50.

« In intellectu, ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria. album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria, non enim se expellunt, immo magis se consequuntur. per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud ». Loc. cit., cap. 55.

fosse così, il pensiere non corrisponderebbe all'essere, e sarebbe anzi il contrario dell'essere. La ragione non può assolutamente ammettere che possa essere un pensiero vero e, più determinatamente, il pensiere vero dell'essere quel pensiere che pensa quest'ultimo in guisa che debba essere inconciliabile nell'essere ciò che pur si dice conciliabile nel pensiere. Ammettendo quel che sostiene S. Tommaso, si va incontro a due conseguenze che tanto egli stesso quanto il Teismo si sarebbero guardati bene dall'ammettere, la prima, cioè, l'inconciliabilità del pensiere coll'essere, la seconda l'impossibilità di qualsiasi ricerca e di qualsiasi notizia vera dell'essere, sia essere assoluto, sia essere relativo. La prima, di fatto, perchè v'è contraddizione ed incompatibilità assoluta tra essere e pensiere, quando i contrarî sono inconciliabili e si escludono nell'uno e si conciliano ed includono nell'altro: e S. Tommaso ed il Teismo non potevano sostenere la inconciliabilità de' due, perchè allora sarebbero inconciliabili, poniamo, il mio pensiere e l'essere divino che lo ha creato; la qual cosa rovescerebbe il Teismo istesso. La seconda, perchè vien meno ogni criterio conoscitivo dell'essere. Di fatto, qual può essere il criterio della verità e realtà delle nostre conoscenze? unicamente la rispondenza del pensiere coll'essere, del pensante col pensato; e tal rispondenza non esiste più, quando i principî contrarî come *essenti* (cioè quali sono nell'essere) son contraddittorî e inconciliabili, e come *pensati* (cioè quali sono nel pensiere) non son contraddittorî, ma conciliabilissimi. Mancando la corrispondenza, manca il criterio di conoscenza dell'essere, sia dell'essere mondano, sia dello stesso essere divino o Dio.

Quanto alla inconciliabilità ed esclusione de' principî contrarî nell'essere potremmo rilevare specificamente anche per S. Tommaso l'assurdità rilevata testè genericamente pel Teismo, che cioè il santo Dottore, ammessa quella, deve dichiarare inconciliabili ed escludentisi anche il finito e l'infinito, Dio e il mondo, ecc., che son pur contrarî, e però deve negare l'istessa creazione, non essendo razionale che Dio, col creare il mondo, produca un termine che è l'esclusione e negazione di Dio stesso, e via dicendo. Ma, avendo rilevata la cosa in genere, ne farà il lettore stesso la specifica applicazione a S. Tommaso e al Tomismo.

Vogliamo, invece, mostrare l'assurdità dell'opinione di S. Tommaso da un altro lato non meno importante, che è il seguente. Per S. Tommaso i contrarî che si escludono nell'essere, s'includono nel pensiere, diventando in questo l'uno la ragion dell'altro e l'uno intelligibile per mezzo dell'altro. Or bene, che cosa sono e che cosa possono essere i contrarî che sono nel pensiere? certamente son la riproduzione ideale de' contrarî che sono nell'essere, son cioè le idee de' contrarî che sono nell'essere. Se è così, come faranno a divenire intelligibili nel mio pensiere ed in questo stesso esser l'uno la ragione (il fondamento) dell'altro quei contrarî che nella realtà, nell'essere, per incompatibilità, non possono essere intelligibili l'uno mediante l'altro e quindi neppur essere l'uno la ragion dell'altro? Può forse divenire intelligibile idealmente ciocchè non è intelligibile realmente? possono idealmente divenir l'uno la ragion dell'altro due contrarî che non lo sono realmente? Può una inconciliabile e incompatibile situazione reale di cose divenire una conci-

liabile e compatibile situazione ideale delle medesime? Ma allora l'ideale delle cose, o, come direbbesi alrimenti, l'idea dell'essere non è più l'affermazione dell'essere stesso, ma la negazione del medesimo; non è più la rappresentazione e riproduzione (mentale) dell'essere, ma il rovescio di tutto ciò. L'assurdità è evidente.

E si vuol ora vedere in ciò stesso un'assurdità maggiore? eccola qua. Si potrebbe e si dovrebbe cioè credere che ciocchè sostiene S. Tommaso in conseguenza de' principî logici di contraddizione e del terzo escluso, dovesse almeno essere in accordo con questi principî stessi. Tutt'altro: ne è persin la negazione; giacchè, che cosa stabiliscono quei principî secondo i logici formali? stabiliscono che due principî contrarii si escludono nel medesimo subbietto; e ciò riconosce egli stesso, ammettendone l'inconciliabilità nella materia, come abbiam visto. Ma, d'altra parte, che cosa stabilisce egli parimenti? stabilisce che però questi contrarii si conciliano ed includono nell'intelletto, nel pensiere, ossia stabilisce una massima logica che è la negazione de' principî di contraddizione e del terzo escluso; perchè includersi i contrarii nel pensiero vuol dire che questo come subbietto diviene il (termine) medio nel quale i contrarii si unificano, ossia S. Tommaso con tal principio verrebbe ad ammettere ciocchè si ammette, poniamo, nell'hegelianismo, cioè l'unità de' principî contrarii nel medesimo subbietto. L'assurdità di tutto ciò è chiara come la luce del giorno; ma allora è veramente il caso di dire che questa logica teistica, informata da' predetti principî, la si pigli da qual parte si vuole, è un'immensa mostruosità ed incomprensibilità. Il peccato originale, ossia la

radice di tutto ciò è sempre ed unicamente quell'acuto dualismo che nel Teismo pervade l'universale realtà: dualismo, che, creando una insuperabile contraddittorietà tra le cose e tra' principî opposti, porta la negazione e la morte in quella stessa realtà e in quegli stessi principî, la cui affermazione e vita consiste, invece, nella conciliazione ed unificazione degli opposti.

Ma merita di essere rilevato un altro lato d'incompatibilità del pensiere logico di S. Tommaso colla realtà. L'Aquinate pensa che i principî contrarii, indipendentemente dall'escludersi od includersi, esprimono l'uno l'elemento di perfezione, l'altro l'elemento d'imperfezione delle cose, e, fino a un certo punto, l'uno l'elemento buono, l'altro l'elemento malo delle medesime; e adduce ad esempi il caldo ed il bianco da una parte, che rappresenterebbero l'elemento perfettivo, ed il freddo ed il nero dall'altra, che rappresenterebbero l'elemento d'imperfezione o difettivo (1).

Ora, anche questo principio logico (che è ad un tempo metafisico) è perfettamente contrario alla natura delle cose; giacchè non è vero che nella natura di queste il caldo ed il bianco rappresentano la perfezione ed il freddo ed il nero l'imperfezione, ma è, invece, a dire che alla perfezione delle cose concorrono entrambi i principî predetti. Di fatto, il freddo coopera anch'esso all'economia

(1) « Omnium enim contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam, sicut album et calidum sunt perfecta: frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata... Semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi alterum ad rationem mali accedere; et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum sunt ». *Summ. contr. Gentil.* Lib. III, c. 9.

delle cose segnatamente organiche che sono le più perfette, come vi concorre parimenti il nero. Quanto a quest'ultimo, si pensi soltanto alla parte e all'ufficio che esso ha nella colorazione dell'animale come uno degli elementi costitutivi della corporeità. E ciocchè qui osserviamo non è a dir soltanto de' mentovati contrarî, ma di tutti i contrarî in genere. Anche l'essenza ed il fenomeno, la causa e l'effetto, la possibilità e l'attualità, l'attrazione e la ripulsione, l'organicità e l'inorganicità, il genere e l'individuo, la libertà e la necessità, ecc., son principî contrarî. Ebbene, che forse che la perfezion delle cose è nella sola essenza senza il fenomeno? « *Che sarebbe mai l'apparenza* (il fenomeno), aveva stupendamente detto Goethe, *cui mancasse l'essenza? E sarebb'ella l'essenza, se non apparisse* » (1). E, d'altra parte, che forse che la perfezion delle cose è nella sola causa senza l'effetto? Se fosse così, la causa non sarebbe neppur causa; giacchè una causa senza effetto sarebbe una causa che non effettua nulla, e una causa che non effettua nulla non solo non è perfetta, ma è anzi imperfettissima: è l'effettuazione, ossia l'effetto, quello che costituisce la sua perfezione, il che vuol dire che l'effetto è principio perfettivo anche esso. E si dica lo stesso delle altre nominate coppie di contrarî, come di tutti i contrarî in genere. La possibiltà non può esser perfetta senza l'attualità, che è il suo opposto: l'attrazione, l'inorganicità, il genere, ecc. non sa-

(1) « Der Schein was wär' er, dem das Wesen fehlte?
« Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene? »
Die natürliche Tochter.

I due veri e stupendi versi sono stati sovente ricordati nell'hegelianismo.

rebber punto perfette senza la ripulsione, l'organicità, l'individuo: il principio spirituale nell'uomo non sarebbe compiuto e perfetto senza il principio corporeo, giacchè alla *compiuta* natura umana concorre non solo il principio spirituale, ma anche il materiale (1), ecc. Or questo vuol dire che quelli che S. Tommaso appella principî di imperfezione rispetto a' lor contrarî che rappresenterebbero la perfezione, son principî perfettivi anch'essi e perfettivi di quelli stessi ch'ei chiama perfetti e che invece senza di essi sarebbero imperfetti.

Anche coll'esempio di S. Tommaso dunque vien luminosamente confermato che la logica teistica, lungi dall'essere l'affermazione, è invece una vera negazione della realtà umana, naturale e divina, ossia dell'universale realtà.

Ma non basta; v'è di più: la logica teistica non è soltanto la negazione di ciocchè è detto, ma è persino la negazione di sè medesima, e di sè medesima ne' fondamentali principî che la costituiscono: i quali, secondo che è stato antecedentemente detto, son quelli del *concetto,* del *giudizio* e del *sillogismo* colle corrispondenti dottrine. Ebbene, vediamo se questi son costituiti secondo la legge della inconciliabilità de' contrarî propugnata dalla

(1) Secondo l'istesso S. Tommaso l'anima non potrebbe senza il corpo giungere a quella perfezion di conoscenza di cui è capace. Ed in generale l'union dell'anima col corpo è *per il meglio* (propter melius) dell'anima istessa: il che vuol dire che nella vita umana il corpo entra come elemento compitivo e perfettivo dell'anima. « Ad hoc ergo (così S. Tommaso, *Summ. th.*, p. I, qu. 89, art. 1) quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae animae ut corporibus uniantur..... Sic ergo patet quod propter melius est ut corpori uniantur ».

logica teistica, ovvero secondo quella della conciliabilità e persino unità de' medesimi. Cominciamo dal concetto.

Il *concetto* (o idea o principio che voglia dirsi, secondo le diverse denominazioni) è già dagli stessi logici formali diviso in generale e particolare, adequato e inadequato, distinto e confuso, semplice e composto, e via dicendo: nella qual divisione, come si vede, ricorrono apertissimamente elementi contrarî. Se il concetto può essere inadequato e adequato, generale e particolare, vuol dire che è tal principio, che unisce in sè elementi contrarî. Ma non è per questo rispetto soltanto, già pur degno di nota, che il concetto si mostra in vicino rapporto coi principî contrarî. Un rispetto assai più notabile è che i concetti *principali* dello scibile son tali che son tra loro in relazione di opposizione: il che dà luogo alla più importante divisione logica de' concetti, quella, cioè, dei concetti contrarî, da una parte, non avuta bastantemente in considerazione, dall'altra, perfettamente frantesa dalla logica formale. Or diciamo che i *principali* concetti dello scibile son tali, che essi son tra loro in relazione di opposizione. Per esempio, quanto ai concetti universali o generali che dir si vogliano (quelli che si appellano anche metafisici), ai concetti, cioè, di essere, qualità, unità, sostanzialità, causalità, possibilità, essenzialità, e via dicendo, si oppongono i corrispondenti concetti di non essere, quantità, moltiplicità, accidentalità, effetto, attualità, fenomenalità, e così di seguito. Ai concetti naturali (cioè spettanti all'ordine delle cose della natura) di movimento, attrazione, organicità, luce, genere, vita, ecc., si oppongono i concetti di quiete, ripulsione, inorganicità, scurità, individualità, morte, e così di seguito. Ai concetti

spirituali (o spettanti alle cose dello spirito) di coscienza, volontà, razionalità, giustizia, bontà, bellezza, ecc., si oppongono quelli di incoscienza, istinto, irrazionalità, ingiustizia, malvagità, bruttezza, e via dicendo (1).

Ora, questi concetti con gli altri che si uniscono a loro nel costituire ciocchè abbiam chiamato i concetti *principali* dello scibile, non son tra loro in una relazione sconnessa, ma, invece, in relazione di tale connessità, che ogni concetto si integra nel suo concetto contrario. Il finito e l'effetto, da sè soli, non solo non hanno senso e ragion di essere, ma l'hanno soltanto insieme coi contrarî concetti di infinito e di causa; e viceversa. Se è così, vuol dire che essi si presuppongono e pongono necessariamente, ed in guisa che quel che essi sono, lo sono nel lor collegamento reciproco indissolubile. E se quel che essi sono, lo sono in tal *collegamento indissolubile* di entrambi (ci mostri la logica teistica come il concetto di finito e di effetto sieno scongiungibili da' lor contrarî, e viceversa), vuol dire che essi non solo non sono inconciliabili, come risulterebbe dalla logica in discorso, ma che anzi han significato, essere e valore unicamente nella lor conciliazione ed unità. Sicchè, per tal rispetto, la logica formale teistica è in diretta opposizione colla natura del concetto, il quale, come è detto, è uno de' suoi fondamentali principî.

Ma non è tutto; vi è un altro lato più intimo e più

---

(1) Noi mandiamo volentieri il lettore a due nostri lavori, ove il problema de' contrarii è preso in considerazione, e propriamente: *Il problema filosofico e i principî contrarî*, nel *Giornale napolano*, 1879, fasc. 5; e *Delle idee, e propriamente della lor natura, classificazione e relazione*. Torino 1880, pag. 31 ss.

essenziale, pel quale il concetto contraddice alla sua dottrina logica formale, ed è che il concetto è costituito da elementi contrarî non solo nella reciproca relazion contraria di concetto a concetto (di causa ad effetto, di finito ad infinito, di essenza a fenomeno, ecc.), come è stato testè additato, ma anche in sè stesso e da sè solo, indipendentemente da altri concetti. Ci spieghiamo.

Il *concetto*, meno in qualche rarissimo caso, come, per esempio, quando è l'espressione di un solo essere, di un *unicum*, pognamo Dio (nel cristianesimo), l'universo (1), è ordinariamente l'espressione di un *genere*, e come tale è generale. La quistione scolastica degli universali, che in fondo poi non è quistione soltanto scolastica e soltanto medioevale, ma è quistione filosofica di tutti i tempi, trae la sua origine appunto dalla natura generale dei concetti. Quali sono ora gli elementi costitutivi di ogni concetto? sono il *generale*, il *particolare*, il *singolare*. È questo un punto poco chiaro ne' consueti trattati di logica formale, ma è un punto che pur ricorre in essi, giacchè quando si ammette che i concetti son di natura generale, la inevitabile conseguenza di tal natura è appunto che nel concetto si contenga anche l'elemento specifico (o particolare che voglia dirsi) e l'elemento individuale. La ragion di ciò è che non si dà genere che non sia specificato nelle sue specie, come non si dà specie che non sia individuata in singoli individui. Alleghiamo volentieri alcuni esempi per chiarire e mostrare come

---

(1) Quanto a Dio, la cosa vale soltanto nella forma monoteistica di religione, ma non val più nelle forme politeistiche, nelle quali, come nei rimanenti concetti, avremmo il concetto *generico* di Dio, le *specie* diverse di Dei e questo o quell'altro *singolo* Dio.

ogni concetto contenga la predetta triplicità di elementi, prendendo gli esempi sì da' concetti universali che dai naturali e spirituali.

Quanto a quelli della prima specie, facciamo osservare come, per esempio, nel concetto di causa si comprenda primamente l'elemento generico della causa, poi quello delle diverse specie di causa (causa materiale, spirituale, finale, ecc.), finalmente l'elemento singolare, cioè questa data causa. Dunque nel concetto di causa si contiene il triplice elemento della generalità, specialità, singolarità. Lò stesso valga del concetto di sostanza, il quale comprende in sè primamente la sostanza *in genere,* secondamente le *diverse specie* di sostanze, e in terzo luogo *questa* o *quell'*altra singola sostanza. Qualità, quantità, contingenza, ecc., altri concetti universali, comprendono in sè primamente e rispettivamente la qualità in genere, la quantità in genere e la contingenza in genere, poi le *diverse specie* di qualità, quantità, contingenza, ecc., e finalmente *questa* qualità, *questa* quantità, *questa* contingenza, e via dicendo. Sicchè dunque i concetti universali contengono ciascuno in sè gli elementi della generalità, della specialità e della singolarità.

Quanto ai concetti della seconda specie, cioè ai naturali, la cosa è perfettamente la medesima: giacchè il concetto di materia, per esempio, comprende in sè primamente la materia *in genere,* secondamente le *diverse specie* di materia (materia organica, inorganica, vegetale, animale, ecc.), e in terzo luogo *questa* o *quell'*altra singola materia. Si dica il medesimo degli altri concetti naturali. Di fatto, i concetti di movimento, luce, calore, organicità, ecc., comprendono in sè primamente il movi-

mento, la luce, il calore e l'organicità *in genere,* secondamente le *diverse specie* rispettive di movimento, luce, calore ed organicità, e finalmente *questo* singolo movimento, *questa* luce, *questo* calore, *questo* organismo, ecc. Dunque i concetti naturali son anche costituiti in guisa da contener *ciascuno* in sè stesso gli elementi della generalità, particolarità e singolarità.

Quanto ai concetti della terza specie (ed è l'ultima, perchè, oltre ai concetti universali, naturali e spirituali, non ne conosciamo altri), la cosa non è diversa dalle altre due. Imperocchè i concetti di pensiere, volontà, religione, arte, diritto, scienza, e via dicendo, comprendono ciascuno in sè rispettivamente, da prima, il pensiere, la volontà, la religione, l'arte, il diritto e la scienza *in genere,* indi, le *diverse specie* di pensieri, volontà, religioni, arti, scienze, ecc., finalmente *questo* pensiere, *questa* volontà, *questa* religione (la cristiana, la pagana, ecc.), *questa* arte (la drammatica, o lirica, ecc.), *questa* scienza (la economica, giuridica, ecc.). È chiaro, dunque, come la luce del giorno, che i concetti tutti contengono in sè gli elementi di generalità, particolarità e singolarità. E che elementi son questi? il lettore lo vede chiarissimamente, sono gli elementi *contrari* della generalità e della singolarità, unificati per mezzo di quello della particolarità, in quanto quest'ultimo, come l'elemento della specie, aduna in sè in unità l'elemento del genere (l'elemento della generalità) e quello dell'individuo (l'elemento della singolarità). Possiam quindi conchiudere che i concetti non solo reciprocamente tra loro, ma anche in loro stessi singolarmente presi sono in relazione di opposizione, la quale opposizione, mentre ne' concetti

contrarî in reciproca relazione (finito, causa, essenza in relazione coi contrarî di infinito, effetto, fenomeno) si concilia mediante la reciproca integrazione de' due, nei concetti singolarmente presi è già conciliata in guisa che ogni concetto nella sua reale costituzione è l'unità dei contrarî elementi, generico ed individuale, avvenuta per mezzo dell'elemento specifico.

Intanto, la legge del principio sovrano della logica teistica e formale sostiene la incompatibilità ed inconciliabilità de' principî ed elementi contrarî, ossia l'opposto di quello che è espresso dal concetto; e per conseguenza sì fatta logica è la negazione della natura di uno dei suoi stessi fondamentali principî, del concetto. Vediamo come la stia colla relazione di detta logica e del suo principio di contraddizione coi due rimanenti fondamentali principî, o forme logiche che voglian dirsi, col giudizio e col sillogismo.

Il *giudizio,* considerato nella sua natura anche cogli stessi principî della logica formale, è di quest'ultima una smentita ed una negazione non meno grande di quel che è il concetto. Di fatto, la stessa logica formale ci dice che i giudizî sono affermativi o negativi, universali o individuali (anche particolari), necessarî o contingenti, ecc. Le indicate forme di giudizio son forme contrarie: se il giudizio può essere o l'una o l'altra, e, alla fin dei conti, anche sì l'una che l'altra (giacchè, se vi son giudizî affermativi, generali, ecc., ve n'ha anche di negativi, singolari, ecc.), ne consegue che il giudizio ha già nella sua propria natura il tratto caratteristico di esser costituito da contrarî elementi. Il giudizio è dunque per tal rispetto un principio logico che riunisce in sè contrarî elementi.

Ma non basta: anche nel giudizio si avvera il fatto importantissimo rilevato pel concetto, che cioè l'elemento della opposizione o contrarietà ne' giudizî non è soltanto tra giudizio e giudizio, poniamo, tra giudizio positivo e giudizio negativo, ma anche nel giudizio stesso singolarmente preso. In effetto, quali sono gli elementi costitutivi di ogni giudizio? ce lo insegna la stessa logica formale, sono quelli di *soggetto, predicato* e *copula*. E qual è il carattere di essi? bisognerebbe esser ciechi per non vedere che il soggetto rappresenta l'elemento della *singolarità*, il predicato quello della *generalità* e la copula quello della *particolarità*. Dunque di bel nuovo gli elementi che ricorrono nel concetto, cioè i due contrarî di generalità e di singolarità, e quello della particolarità, che è rappresentato questa volta dalla copula. Di fatto, questa, copulando insieme i due contrarî elementi della generalità e singolarità, non può non partecipare della natura dell'uno e dell'altro, la qual partecipazione consiste appunto nella particolarità. La natura del giudizio, sì nelle diverse specie di giudizî e ne' reciproci rapporti di esse, e sì nell'istessa intima natura del giudizio singolarmente preso, è dunque costituita dallo stesso triplice elemento, onde è costituito il concetto: il qual triplice elemento è alla sua volta costituito da due elementi contrarî, i quali si conciliano ed integrano nel terzo. La logica formale teistica col principio di contraddizione avvalorato da quello del terzo escluso dichiara incompatibili ed escludentisi i principî ed elementi contrarî, ed il giudizio, invece, esprime e convalida il principio opposto della loro conciliabilità e persino unità. Il perchè a buon diritto può dirsi che questa logica è la negazione

anche della natura di questo suo secondo fondamental principio, qual è il giudizio.

Il *sillogismo* conferma pienissimamente ciocchè esprimono e fanno il concetto ed il giudizio, i quali sono gli elementi costitutivi del sillogismo istesso. E non poteva essere altrimenti. Se *concetto* e *giudizio* contraddicono colla lor natura alla logica formale, non può non contraddirle anche il sillogismo, che, uscendo da quelli ed essendo una ulteriore evoluzione di quelli (il giudizio è l'esplicazione del concetto, il sillogismo è l'esplicazione del giudizio), è costituito dagli stessi elementi e dalle stesse leggi. Di fatto, quali sono gli elementi costitutivi del sillogismo? i tre noti termini (espressi da tre giudizî), i quali, lo san tutti, son tre concetti. E qual è la natura di questi? è di bel nuovo, come nel concetto e nel giudizio, quella che risulta dalla stessa triplicità di elementi, ossia quelli della *generalità*, della *particolarità* e della *singolarità*, rappresentati dal termine *maggiore*, dal *medio* e dal *minore*. Anche qui ciechi e non ciechi vedono che ci troviamo di bel nuovo nel campo de' contrarî elementi della generalità e della singolarità che, coi rispettivi termini maggiore e minore, son detti persin gli *estremi*, gli estremamente contrarî dunque. Questi elementi contrarî non rimangono però incompatibili e inconciliati, ma, invece, *ogni* sillogismo è l'espressione della loro conciliazione e unità per mezzo del medio. E se il sillogismo è negativo e la conciliazione e mediazione non ha luogo, ciò avviene soltanto perchè il medio che li esprime non è veramente il lor medio, che, se veramente il fosse, la conclusione sarebbe affermativa. Ma, affermativa o negativa, ciò che non negherà nes-



suno è che il carattere specifico e la natura propria del sillogismo consistono nell'esser esso un principio logico, il cui significato, valore e ragion di essere, è espresso dalla opposizione di due elementi contrarî, conciliati e mediati da un terzo elemento. E non siam noi i primi a dirlo: prima di noi l'ha già detto la stessa logica formale, la quale pensa che vi sia e vi debba essere mediazione tra' due estremi.

Il significato più vicino e più profondo di codesto pensare è che, come il ragionare ed argomentare, secondo gl'insegnamenti della stessa predetta logica, altro non è se non un sillogizzare (ogni ragionamento può, notoriamente, ridursi alla forma sillogistica), così tutti gli uomini che sillogizzano, non esclusi gli stessi teisti, in ogni sillogismo, altro non fanno che realmente mediare e conciliare due estremi o principî contrarî. Ma allora il sillogismo è l'espressione e conferma del principio, non della incompatibilità ed inconciliabilità de' contrarî propugnata dalla logica formale teistica, ma, invece, della compatibilità, conciliabilità ed unificazione de' medesimi. Se è così, questa logica, come era la negazione della natura de' suoi due principî o forme, concetto e giudizio, è parimenti la negazione di quest'altro terzo suo importantissimo principio. E con ciò riman dimostrata ad evidenza la nostra affermazione, che cioè la logica formale accolta e fatta propria dal Teismo non è soltanto la negazione della realtà nell'uomo, nella natura e nei rapporti di questi due (finiti) con Dio (infinito), ma è anche, nel più vero senso della parola, la negazione di sè stessa. Se questa negazione la riferiamo direttamente al contenuto specifico della logica, cioè alle leggi

del pensiere, onde questa è appunto detta la scienza, è a dire che codesta logica, invece di essere la scienza delle leggi del pensiere, è anzi la negazione delle leggi tutte, delle leggi universali, sì di quelle del pensiere che di quelle dell'essere.

Cosmologia, Angelologia e Antropologia teistica.

Uniamo insieme queste tre branche della dottrina teistica nel volgere la nostra mente alla sua disciplina cosmologica, perchè gli esseri cosmici creati pel Teismo sono appunto la materia, gli angeli e l'uomo. Quest'ultimo considereremo qui soltanto dal suo lato naturale, ossia da quello della sua origine e natura corporea, riservandoci di considerarlo in seguito dal suo lato spirituale o psicologico propriamente detto.

Cominciamo ora con una osservazione che è capitale e che concerne *in comune* tutti e tre i predetti esseri cosmici, ed è la loro origine per creazione. Essendo stato un tal modo di origine mostrato evidentemente contraddittorio in sè stesso, e persin contrario alla natura divina, qual essa è pensata dalla stessa dottrina teistica, già diviene fin dal bel primo impossibile una razionale scienza cosmologica. Imperocchè, a costituire una sì fatta, è indispensabile di pigliar le mosse da una giusta origine del mondo. In effetto, a seconda che il Cosmo è da sè stesso o da altro, a seconda che si sviluppa, conforma e governa con leggi sorgenti spontaneamente dal proprio essere, ovvero con leggi indottegli ed impostegli di fuori, ne segue che esso sia assoluto o relativo, eterno o tem-

poraneo, avente una finalità in sè e per sè stesso, ovvero da altro e per altro, e via dicendo. Ora, come la origine del mondo per creazione è irrazionale, impossibile, assurda, così una dottrina cosmologica fondata su tale origine e su tal base non può essere che irrazionale, impossibile, assurda. Però, noi non ci terremo soltanto a questo apprezzamento generale, ma scenderemo ad alcune considerazioni speciali, le quali confermeranno pienissimamente l'istesso generale apprezzamento. Cominciamo dall'essere angelico.

Le nostre considerazioni intorno al medesimo saranno brevissime, e ci limiteremo a vedere, se l'obbiettiva esistenza dell'essere angelico, sostenuta dal Teismo non solo religioso, ma anche filosofico, sia ammissibile dalla scienza filosofica, o se piuttosto non si debba lasciarla alla sola religione e ad una corrispondente dottrina *dogmatica* di quest'ultima. Or noi francamente pensiamo e diciamo che l'essere angelico può esser soltanto un oggetto di *credenza* e di *fede,* e non già un oggetto di cui possa dalla scienza sostenersi una reale esistenza fuori di noi. Per sostener ciò scientificamente, bisogna dimostrarlo. È possibile una tal dimostrazione nel caso dell'essere angelico? Il Teismo, pur tenendo conto della ragione, ma sopratutto e massimamente della fede, risponde sì: la scienza, pur tenendo conto della fede, ma sopratutto e massimamente della ragione, risponde no: vediamo da qual parte è il vero.

Quali ragioni adduce il Teismo per stabilire e certificare sì l'esistenza che la natura puramente spirituale dell'essere angelico? Crediamo di non errare dicendo che queste ragioni, se non tutte, certo principali, son tre.

L'una, che potremmo chiamare *dogmatica,* è che nelle sacre carte e nella dottrina chiesastica in genere l'angelo è indicato come un essere sì realmente esistente, sì di natura puramente spirituale. La seconda, che potremmo chiamare *prammatica* o di fatto, è che l'essere angelico (sia buono, sia malo) è stato visto, udito e conosciuto da una grande quantità di uomini. La terza, che potremmo chiamare *dottrinale* o filosofica, è che l'angelo è un necessario anello e un necessario complemento nella scala degli esseri.

La prima ragione, lo vede apertissimamente ognuno, è di ordine puramente e semplicemente religioso, e, se può valere ed anzi vale per la religione, non vale per la scienza, che, come è detto, si fonda sulla dimostrazione.

La seconda è quella ragione che si fonda sulle *visioni* dell'essere angelico occorse agli uomini, poniamo, come quella che S. Bonaventura dice occorsa a lui (1). Ora, ella si fonda sopra un fatto puramente *subbiettivo* e *particolare,* trattandosi soltanto di *alcuni* uomini, e non già

---

(1) « Nell'anno trentesimo terzo dopo il transito di esso beato padre (*cioè S. Francesco*), ritirandomi al monte d'Alvernia, come a luogo quieto, col desiderio di cercare la pace dello spirito, e trovandomi lì mentre stavo pensando ad alcune mentali ascensioni in Dio, tra l'altre cose mi occorse quel miracolo, che nel predetto luogo accadde allo stesso beato Francesco, della visione cioè d'un Serafino alato a guisa di Crocifisso..... Per quelle sei ali bene si possono intendere le sei sospensioni d'illuminazioni, per le quali l'anima come per certi gradi e viaggi si dispone a passare alla pace per gli estatici eccessi della sapienza cristiana..... L'effigie adunque delle sei ale serafiche insinua sei illuminazioni a modo di scala, le quali cominciano dalle creature e conducono sino a Dio, al quale nessuno entra direttamente se non mediante il Crocifisso ». *Itiner. della mente in Dio,* proemio. Trad. di Rossi, pag. 500.

di un fatto *obbiettivo* e *generale*. Il fatto subbiettivo potrebbe benissimo anch'esso avere tutto il carattere e la certezza di un fatto obbiettivo, ma sol nel caso che esso fosse un fatto di *generale* subbiettività. Il pensare, il volere e l'immaginare, per esempio, son anche fatti subbiettivi, però si badi che essi sono ad un tempo fatti generali, costanti e proprî della natura umana tutta quanta, e come tali son anche obbiettivissimi, certissimi e razionalissimi. Ma il fatto della *visione* degli esseri angelici è di una natura subbiettiva interamente diversa da quella della subbiettività del pensare e volere: son fatti subbiettivi isolati che non entrano nelle condizioni e leggi costanti della subbiettività *veggente*, nè in quelle della obbiettiva realtà *visibile*.

Ma potrebbe dirsi: Non è ammissibile che uomini altamente venerabili e retti come S. Bonaventura, S. Francesco ed altrettali, possano dire il falso: quindi, se essi dicono che hanno veramente avute sì fatte visioni, bisogna credere alla verità delle medesime. È a rispondere che non si tratta di verità e falsità: anzi è il caso di dire che le visioni da essi raccontate son loro realmente avvenute; e S. Bonaventura, per esempio, ha veramente avuta la visione da lui raccontata. Ma si tratta di sapere in quali condizioni subbiettive de' veggenti le visioni hanno luogo, per poter con certezza dire se il visto è di una realtà soltanto subbiettiva o di una realtà anche obbiettiva. Ora, quanto a visioni in genere, è noto come non in uno e in pochi casi, ma in mille e poi mille una sovraeccitazione corporea od anche mentale non solo possa dare, ma realmente dia luogo a visioni, le quali, benchè realmente avvenute, pur sono state un fatto sol-

tanto subbiettivo, al quale non corrispondeva nella obbiettiva realtà la cosa vista. D'altra parte poi, le visioni di esseri angelici sono di tal natura e son dette avvenire in tal modo, da potersi non mica con soltanto fondata probabilità, ma anzi con fondata certezza dire che sono appunto di quelle visioni che consistono in una visione subbiettiva, cui non corrisponde obbiettivamente la cosa. Ed è il Teismo istesso che costringe a pigliar la cosa in questo senso. Giacchè non è l'angelo, secondo il Teismo, un essere *puramente spirituale?* e allora, come è possibile la *visione* di un essere che, se è puro spirito, dev'essere *invisibile?* Si può dire che il fatto della visione dell'invisibile è già per sè una smentita del fatto istesso. Ad ogni modo è assolutamente ripugnante alla ragione che un essere *puramente* spirituale possa apparire e manifestarsi sotto forme visibili e sensibili: e però anche per tal rispetto è a dire che l'esistenza degli esseri angelici può essere soltanto oggetto di credibilità e di fede religiosa, ma non oggetto di scientifica razionalità e dimostrazione.

Se non che, il Teismo, come è detto, ha cercato di stabilire scientificamente la necessaria esistenza dell'essere angelico, e ci pare che l'argomento, se non solo, certo più apparentemente valido, sia quello che viene allegato da S. Tommaso ed anche da qualche altro teista, che cioè l'angelo fosse necessario alla perfezione del mondo perchè, dovendo questo essere ed esprimere l'immagine di Dio, che è puro spirito, doveva contenere tra' suoi esseri anche la creatura puramente spirituale (1).

---

(1) « Cum necessarium sit universum assimilari Deo, qui est

Quest'argomento dell'angelico Dottore è del tutto insostenibile, siccome quello che poggia sopra un presupposto, da una parte, indimostrato, dall'altra, addirittura falso, sul presupposto cioè che *il Mondo debba essere l'immagine di Dio*. Il presupposto è indimostrato, perchè la sua verità e realtà dipendono dalla esistenza di Dio, del quale il Mondo dovrebb'essere appunto l'immagine. Ora, come innanzi è stato ad evidenza stabilito che l'esistenza di Dio nel senso teistico non è stata mai dimostrata, e, per giunta, ed assolutamente parlando, non è neppur dimostrabile, così, rimanendo indimostrato l'essere, sulla cui esistenza poggia il presupposto, rimane indimostrato il presupposto istesso. Del resto, anche che fosse dimostrabile l'esistenza di Dio, non perciò rimarrebbe ancora dimostrato quel presupposto; perchè bisognerebbe inoltre dimostrare (per non uscire da' principi teistici) che il Mondo, che dev'esser l'immagine di Dio, sia stato creato *ex nihilo* da Dio stesso; ed il lettore ha visto nel modo

---

agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas pure intellectuales et incorporeas ». E chiarisce e giustifica meglio la cosa così: « Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causam producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales: Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc: Unde necesse est ponere ad hoc quod universum sit perfectum quod sit aliqua incorporea natura ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 50, art. 1.

più irrepugnabile come la creazione, non solo sia indimostrata essa pure, ma sia persin contraria al suo voluto creatore.

Ma v'ha di più, ed è che il presupposto è falso; giacchè *nel fatto* non è niente vero che il mondo sia l'immagine di Dio. Perchè checchessia sia l'immagine di altro, fa d'uopo che sia simigliante a quest'altro; ed invece, tra Dio e il Mondo, ritenuti gli schietti e rigorosi principî teistici, non solo non vi è simiglianza, ma vi è totale opposizione e persino inconciliabilità. In effetto, Dio è pensato come infinito, necessario, immateriale, semplice, uno, ecc., il Mondo come finito, contingente, materiale, composto (accanto al *pochissimo* di spirituale e semplice che non è neppur disgiungibile, lo si vedrà meglio in appresso, dalla materia composta), moltiplice, e via dicendo. Come possano esser l'uno l'immagine dell'altro due esseri che si contraddistinguono per caratteri di opposizione e persin d'inconciliabilità, è cosa addirittura inconcepibile dalla ragione. Quanto alla simiglianza dell'uomo con Dio nell'intellettualità e nell'operare intelligente, che a conferma si mette innanzi dal Teismo, il giusto è che, più che esser l'uomo l'immagine di Dio, è invece Dio che dal Teismo è stato pensato e fatto ad immagine dell'uomo, producendo quell'antropomorfismo che ne pervade la dottrina da cima a fondo. Questa massima dunque dell'essere il Mondo l'immagine di Dio è insostenibile e, per giunta, contraria agli stessi principî teistici. Eppur ella è stata ed è tuttora una delle massime importanti ricevuta e propugnata per secoli nel Teismo antico e moderno. In conclusione, l'argomentazione di S. Tommaso per dimostrare la necessaria esistenza dell'essere angelico è perfettamente nulla.

Un altro Dottore scolastico, da noi più volte nominato, adduce dell'esistenza dell'angelo una ragione un po' diversa da quella di S. Tommaso, e che pur merita di esser mentovata: e, cioè, che, a cagione della diversità e gradualità de' servigi ed uffici da compiere nel mondo, fu necessario di creare diversi esseri spirituali, alcuni forniti, altri sforniti di corporeità (1), i quali ultimi sono appunto gli angioli.

Ora, anche questo è un argomento che non ha valore di sorta. Primamente cade anch'esso per la ragione che l'esistenza di Dio, da una parte, e la creazione, dall'altra, le quali entrambe son condizioni indispensabili del venire ad esistenza dell'angelo, sono indimostrate, soltanto ipotetiche e persin contraddittorie. E in secondo luogo, un ufficio da compiere (ufficio anch'esso non dimostrato necessario, ma soltanto opinato, desiderato) non è una ragione sufficiente e molto meno stringente, per poterne inferire l'esistenza di un essere che dovrebbe compierlo. A ragionar giusto, e conformemente a realtà, bisognerebbe tenere il cammino inverso, prima provare l'esistenza di quell'essere e poi la realtà dell'ufficio che esso compie. Ad ogni modo questo argomento prova ancor meno dell'antecedente l'esistenza dell'angelo.

Un terzo Dottore scolastico, Guglielmo d'Auvergne, fa un simile e lungo ragionamento per mostrare la necessaria e razionale esistenza dell'essere puramente spiri-

---

(1) « Ob multiplices servitiorum gradus, multipliciaque munia, plures oportuit gradus et ordines spirituum rationalium creari; alios quidem puros, alios vero corporibus vestiendos ». ALANUS AB INSULIS, *Ars fidei cathol.*, etc., ne' cit. *Estratti* di Rixner, vol. II, pag. 44.

tuale. Dalla varietà e varia gradualità delle cose corporee vuole indurne la necessità della varia gradualità anche delle cose spirituali, e quindi degli spiriti puri, oltre agli spiriti congiunti alla corporeità. Indi piglia occasione dalla priorità de' semplici rispetto ai composti, per dedurne la necessaria esistenza dello spirito puro e incorporeo: tanto più, d'altra parte, che uno spirito non congiunto al corpo sia qualcosa di più degno e più nobile di uno spirito congiunto col corpo (1), ecc.

Questo terzo argomento non è più valido nè più stringente de' due antecedenti. Ha con essi il comun difetto di partire dal presupposto indimostrato della esistenza di Dio e della realtà della creazione, dalle quali dipenderebbe la esistenza dell'essere che vuol dimostrare: e, indimostrato il supposto su cui si appoggia, rimane un

---

(1) « Quia igitur corporalitas in universo tam multipliciter variata naturaliter occurrit, manifestum est, spiritualitatem quoque non minus multiplicem et variatam per gradus omnes in eodem naturaliter inesse debere.

« Adde quod priora sunt naturaliter simplicia quam composita, quae autem priora sunt ordine naturae, sunt etiam priora ordine et essendi, et dignitate: quia igitur pure corporeum et pure spirituale simplicia sunt, comparatione ad composita ex eis, necesse erat, ut natura et prius et potius praestaret eis Esse, quam compositis ex ipsis.

« Sed et cum videamus in homine spirituale conjunctum sive compositum esse cum animali, dubitare rursus non poterimus (per argumentum primum) quin et spirituale non conjunctum sive compositum corpori animali in universitate rerum existat; tum quod non conjunctum simplicius, perfectius et dignius sit conjuncto; tum quod inter creatorem et animam humanam corpori animali vestitam sit quasi distantia infinita, natura autem ubique abhorreat vacuum. Unde oportet utique admittere substantias spirituales perfectas nulloque corpore indigentes, inter Deum et animam humanam quasi intermedias ». Ne' citati estratti di Rixner, vol. II, Anh., pag. 65.

supposto indimostrato sì la logica consecuzione che la conclusione dell'argomento. Ma ha poi, per giunta, de' vizî ed errori proprî che lo rendono più insostenibile ancora, in quanto l'argomentazione si appoggia ad altri principî, da una parte, soltanto supposti e non provati, dall'altra, logicamente insostenibili. Per esempio, perchè nella corporeità vi è varietà e gradazione di corpi, non segue punto (come ne fa conseguire l'autore) che vi dev'essere una eguale varietà e gradazione di esseri spirituali. Per esempio ancora, dal perchè i semplici nell'ordine son prima de' composti (menando buona allo scolastico questa massima), non segue punto che quelli debbano esser poi primi rispetto a questi anche nell'essere e nella dignità o nel grado. Ancor meno segue quel che se ne fa conseguire ulteriormente, che cioè il puramente spirituale come uno degli elementi semplici unitamente al puro corporeo debba esistere per sè prima del composto. Il dar per esistente lo spirituale semplice prima del composto è già porre come dimostrato il dimostrando. Come, d'altra parte, non è vero che il semplice è superiore di grado e più perfetto del composto. E finalmente dal famigerato principio che la natura abborre dal vuoto, non segue punto esser necessario di ammettere degli esseri spirituali intermedî, i quali nella mente dello scolastico par che debbano ricolmare il vuoto dell'infinita distanza che è tra lo spirito infinito e lo spirito finito, ecc. Insomma, questo dello scolastico è un ragionar su supposti ed astrazioni senza base reale; e suppergiù è tale il ragionar del Teismo in genere, sopratutto in questo punto dell'essere angelico. L'importante ed unicamente razionale in sì fatte cose non è di dire come potrebb'es-

ser questo, e come potrebb'esser quest'altro, poniamo, che nell'universo si potrebbe e dovrebbe compier questo ufficio o quest'altro, e che così sarebbe meglio di così, per la ragione che in tal modo la cosa sarebbe più perfetta che in tal altro; e così vagando e sbizzarrendosi nella realtà delle cose. L'essenziale del processo scientifico è, invece, quello di additare e mostrare la esistenza vera di checchessia e di mostrarne la razionalità e la necessità non già astrattamente, ma come emergenti dalle stesse condizioni reali delle cose. Si è additata, sì in quest'ultimo ragionamento che negli antecedenti, la esistenza dell'essere puramente spirituale in accordo colla rimanente realtà cosmica ed emergente dalle condizioni di questa? tutt'altro. Anzi, tutto quello che si cerca di provare, senza però riuscire, è in perfetta opposizione colle condizioni reali cosmiche. Di fatto, in queste lo spirituale non esiste come scongiunto dal corporeo, e non può agire senza la concomitanza di condizioni sensibili e materiali; e coll'essere puramente spirituale ed angelico abbiamo, invece, un essere spirituale e cosmico, che esiste ed agisce indipendentemente dalle predette leggi, e che quindi contraddice in tutto e per tutto alle medesime.

S. Tommaso, per giustificare la pura natura spirituale dell'essere angelico, ha escogitata e supposta la pura forma nella natura del medesimo, ossia ha supposto che gli angeli sien pure forme senza materia (1). Ma una

---

(1) « Cum in ipsis (scil. angelis) non sit nisi forma, etc. ». *De nat. mat.*, c. III, presso HAURÉAU, op. cit., 2e partie, tom. 1er, pag. 397.

tal supposizione, primamente è indimostrata e indimostrabile, secondamente è contraria al general principio aristotelico, dall' istesso S. Tommaso accolto, dell' inscindibilità di forma e materia; in terzo luogo, è contraria alla realtà cosmica, di cui fan parte gli angeli, giacchè in questa, da una parte, non è additabile entità qualsiasi in cui ricorrano scongiunte forma e materia, dall'altra, lo spirituale, per ripeterlo ancora una volta, non agisce e non può agire senza la concomitanza di condizioni sensibili e materiali. Ed è il Teismo stesso quello che, costretto dalla realtà delle cose, viene, a dir vero, con una grande incongruenza, a validamente confermarlo, da una parte, cioè, sostenendo la pura e pretta spiritualità e però soprasensibilità dell'essere angelico, dall'altra poi, facendolo agire colle condizioni spaziali, temporanee, e quindi sensibili, perchè ci dice che è appariscente ora in questa forma ed ora in quell'altra.

E non si dica che sia il solo popolo credente quello che cade in tali incongruenze e in tali materialità, ma son anche filosofi altamente colti ed altamente rispettati. S. Bonaventura, verbigrazia, per nominarne uno fra cento, non ci dic'egli di aver visto un serafino *alato in forma di crocifisso?* Il Teismo antico che (come si è visto nel cenno espositivo de' principî teistici, pag. 44) attribuiva agli angeli una tal quale corporeità, foss'anche sottilissima, era indubbiamente più in accordo colle condizioni reali delle cose cosmiche, che non il Teismo posteriore, giacchè lo spirito puro nelle condizioni sensibili, spaziali, temporanee, finite, ecc. è in perfetta contraddizione con queste. Da tutto l'anzidetto non si può trarre altra conclusione se non che l'essere spirituale incorporeo cosmico

non è un essere la cui esistenza sia dimostrabile in sè stessa ed accordabile colla realtà cosmica; epperò va lasciata e collocata unicamente nel campo religioso. Insomma, il predetto essere spirituale non è un ente riconoscibile dalla ragione siccome obbiettivamente esistente, ma un puro ente di fede. Noi crediamo che si renda un vero servigio all'istesso Teismo, quando si collocano al posto loro, che è il religioso, quelle entità che nel campo filosofico sono perfettamente spostate.

Detto dell'essere spirituale incorporeo, diciamo dell'essere spirituale fornito di corporeità, che è il secondo degli esseri cosmici creati. Ora, quanto al lato antropologico di questo, ci troviamo di bel nuovo in quelle tali difficoltà e contraddizioni che costituiscono come l'elemento essenziale della dottrina teistica: e la contraddittorietà in questo caso è forse ancor più acuta che negli altri casi. Imperocchè, non è soltanto contraddittoria l'origine dell'uomo, quella cioè per creazione in genere, ma è anche contrario a tutte le leggi spirituali e naturali lo stato in cui l'uomo è creato, intendiamo dire lo stato di perfezione: come, d'altra parte, è anche contraddittorio il modo come esso dà origine ai suoi discendenti. Quanto alla generica produzion dell'uomo per creazione, non ci fermiamo qui più che tanto; sì perchè le osservazioni fatte finora sulla creazione in genere valgono anche per quella dell'uomo; sì perchè altre osservazioni che avremo a fare tra breve, nel dire dell'origine e dello sviluppo del cosmo, si riferiscono anche a ciò. Ma non possiamo a meno di rivolgere la mente allo stato di perfezione in cui l'uomo fu creato.

A tener conto di tutto il contesto del *Genesi* rispetto

alla creazion dell'uomo, se ne arguisce con certezza che l'uomo fu creato in istato di perfezione; perchè Adamo potè da sè compiere tutte le funzioni attinenti alla vita; perchè dalla costa di Adamo potè subito essere strappata e formata Eva; perchè insieme essi potettero subito generare; perchè egli fu tosto in possesso del linguaggio; e simili. Tutto ciò addita chiaro che, secondo il testo biblico, almeno secondo una delle due versioni del racconto della creazione, l'uomo fu creato compiuto (1). La qual cosa, del resto, come ha osservato qualcuno, per esempio lo Strauss, è in piena consonanza con tutta la rimanente concezione teistica. Di fatto, come può Dio, l'ente perfetto, crear l'uomo in istato d'imperfezione, far dunque opera imperfetta? Il Teismo filosofico, che nei

(1) L'idea della creazion dell'uomo in istato perfetto, meno favorita dagli antichi Padri e Dottori ecclesiastici (nel che essi erano sì colla ragione, sì col naturale sviluppo delle cose più in accordo che non quelli dell'opinione opposta), fu poi specialmente propugnata da S. Agostino, e, sotto l'influsso della sua immensa autorità, accolta anche dalla Chiesa. In processo di tempo la vediamo egualmente, e forse ancor più, propugnata da Dottori scolastici, specialmente da S. Tommaso, del quale tutti sanno quanto è stato grande l'influsso e quanto vasta la propagazion della dottrina. Togliamo volentieri dallo Strauss, versatissimo in siffatte cose, alcuni dati di fatto. « L'εἰκών od *imago*, in luogo di esser riferita al corpo umano, fu dagli Alessandrini e, dopo di essi, dalla maggior parte de' posteriori Dottori ecclesiastici (*Kirchenlehrern*) riferita alla disposizione (*Anlage*) etica e spirituale dell'uomo, al quale fu comunicata nell'atto creativo; quando, al contrario, la ὁμοίωσις o *similitudo* fu riferita allo sviluppo della disposizione, il quale dev'essere prodotto dall'uomo istesso. Secondo tale concezione, l'uomo fu originariamente creato da Dio non già perfetto, ma soltanto capace di raggiungere la perfezione (*ciò è documentato dallo Strauss in nota con un luogo di Origene*, DE PRINCIPIIS, III, 6, 1): egli era ancora νήπιος, e però incapace della

punti fondamentali della dottrina non può scostarsi dal Teismo religioso e porsi in contraddizione col medesimo, ha accolto anch'esso questo principio fondamentale della creazion dell'uomo in istato perfetto.

Ora, noi diciamo che questo modo di origine dell'uomo è insostenibile e contraddittorio. È tale primamente per la falsità del principio creativo in genere: dal nulla non sorge nulla, ed in nessuna guisa, e però con tal modo son contraddette le leggi della realtà. Ed in secondo luogo, è tale per lo stato di perfezione in cui sorge, il quale stato offende per la seconda volta le predette leggi; per la ragione che nella realtà delle cose tutto ciocchè sorge, sorge imperfetto, per quindi svilupparsi e perfezionarsi. È questa la legge universale di tutto ciocchè viene ad esistenza, legge che ha la sua conferma, la sua irrefragabile prova, e persino evidenza nella universalità dei fatti, *nessuno escluso*.

Non si è mancato nel Teismo di difendere e rendere plausibile e, possibilmente, anche razionale questo punto della dottrina; e uno tra' tanti che ha cercato di farlo è S. Tommaso. Egli assegna per la creazion dell'uomo in istato perfetto una doppia ragione, una attinente al

γνῶσις superiore »..... « Queste intuizioni dello stato originario dell'uomo si accentuarono in seguito sempre più, segnatamente per opera di S. Agostino nelle sue dispute coi Pelagiani. Secondo lui, Adamo, prima della caduta, aveva la più perfetta intelligenza, ecc. »... « Agostino e con lui (*nach ihm*) la chiesa fermarono, da una parte, che l'uomo, anche innanzi alla caduta, avesse avuto un corpo non soltanto spirituale, ma anche terrestre, e, dall'altra, che anche nel Paradiso avesse avuto luogo la propagazione mediante l'unione dei sessi ». *Die christ. Glaubenslehr.*, I, pag. 689, 691 e 697. Quanto a S. Tommaso, avremo ad allegar tosto alcuni luoghi.

corpo, l'altra attinente allo spirito, e propriamente la prima, perchè l'uomo potesse generare, la seconda perchè potesse istruire e governare (1). Ma egli non si arresta a queste ragioni, che paiono, e veramente sono superficiali ed estrinseche, ma ha voluto penetrare nell'intrinseco della cosa, e giustificarla con una ragione intima e metafisica, dicendo che nell'ordine naturale il perfetto precede l'imperfetto, e che quindi la creazion dell'uomo dovea iniziare la esistenza di quest'ultimo in istato perfetto (2).

Ora, il principio da cui muove S. Tommaso è evidentemente falso: è il rovescio che è vero come massima generale. Certo che il Teismo, basandosi sulla dottrina della creazione, deve supporre il perfetto come l'originario: ma è vero il principio della creazione? Qui sta il punto; e noi crediamo di aver finora additato ad evidenza la falsità di questo principio. Caduto il principio creativo, bisogna spiegare l'origine delle cose in altro

---

(1) Alla quistione: « Utrum primus homo habuerit scientiam omnium » ei risponde: « Sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfectionis quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare: Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam: Et ideo primus homo sic institutus est a Deo ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui ». *Summ. theolog.*, part. I, quaest. 94, art. 3.

(2) Di fatto, ei ragiona così: « Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu: Et quia res primitus a Deo institutae sunnon solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum print cipia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum ». Ibid.

modo, cioè, non più secondo il principio della trascendenza, ma secondo quello della immanenza, e secondo quest'ultimo principio il perfetto non è nello stato iniziale delle cose, ma nello stato di compiuto sviluppo, cioè nello stato finale delle medesime.

Si comprende anche come S. Tommaso, aristotelico, abbia cercato di applicare e convertire al Teismo il principio della potenza e dell'atto. Ma nella schietta dottrina aristotelica non si può propriamente dire, come dice S. Tommaso (nel luogo allegato a piè di pagina) che l'atto precede la potenza: è piuttosto a dire che la potenza non è veramente e realmente esistente, se non quando in virtù del movimento si è realizzata; e la sua realizzazione è l'atto. Potenza ed atto, secondo Aristotele, sono inscindibili, come sono inscindibili la materia e la forma. La forma e l'atto, in cui è l'energia del formarsi della materia e del realizzarsi della potenza, non sono nè fuori della materia, nè fuori della potenza (e sì che S. Tommaso istesso in un luogo innanzi riferito dice che neppur Dio stesso può far che la materia sia scissa dalla forma, e viceversa): e però non è punto a dire che l'atto preceda la potenza, ma è a dire che nella potenza (che è l'informe, l'imperfetto, l'indeterminato) vi è l'energia di tradursi in atto. Ora, da ciò non può punto seguire quel che ne vuol far seguire S. Tommaso, che cioè la precedenza dell'atto rispetto alla potenza portava necessariamente con sè che l'uomo, che doveva essere il principio di origine degli altri uomini, e quindi, a dir così, l'atto di questi, fosse prodotto originariamente in istato di perfezione. Il ragionare di S. Tommaso è ancora il più plausibilmente filosofico per il punto che egli voleva difendere e dichia-

rare razionale; ma, ad onta di ciò, non cessa di essere irrazionale e insostenibile.

Ma v'è un'altra contraddizione non men degna di nota e a cui d'ordinario si fa poca attenzione, ed è il modo come l'uomo originario creato, o, meglio, come la prima coppia originaria creata dà, alla sua volta, origine ai proprî discendenti. E, cioè, che mentre, secondo le leggi di generazione, riproduzione e propagazione degli esseri viventi, dal simile si genera il simile, nel caso di Adamo ed Eva dal simile si genera il dissimile tanto rispetto alle condizioni corporee, quanto rispetto alle condizioni spirituali. Adamo ed Eva sorsero in condizioni di pieno e perfetto sviluppo mentale e corporeo, i lor discendenti, invece, non nascono più sviluppati di corpo e di mente, come sarebbe prescritto dalle leggi naturali e spirituali di discendenza, ma soltanto colla disposizione allo sviluppo dell'uno e dell'altra. Questa, che potrebbe sembrare cosa di poca importanza, è, al contrario, di gran momento. Certo, non solo son contraddette le leggi del pensiere e della realtà nel modo come sorge la prima coppia, ma elle son contraddette anche nel modo come sorgono i discendenti.

Quanto poi a un altro genere di impossibilità della origine teistica dell'uomo, la si scorgerà tosto da quel che diremo dell'origine e sviluppo del mondo materiale, vogliam dire, cioè, una impossibilità addirittura fisica, perchè la condizione originaria del pianeta terrestre non permetteva assolutamente la vita nè dell'uomo, nè di altri esseri viventi al tempo in cui si dice essere stati questi creati.

Questo è più che sufficiente per dire che un'antropo-

logia razionale e fondata su' fatti e sulle condizioni cosmiche dell'uomo, un'antropologia che sia in accordo sì colle presenti scoperte paleontologiche (che conducono irrepugnabilmente ad induzioni perfettamente opposte alle teistiche), sì colle esigenze della scienza ai tempi nostri, è una pura e pretta impossibilità nella dottrina teistica. Vuole poi il Teismo da sua parte accettare i moderni risultati degli studi antropologici, non lo può che ad una condizione, negando cioè l'antropologia mosaica, che in fondo è la teistica, ossia negando, su tal punto, il Teismo istesso. Antropologia teistica nel predetto senso e antropologia nel senso richiesto dalla ragione e dagli ultimi progressi scientifici son due cose *assolutamente incompatibili e inconciliabili:* o l'una o l'altra. Ed ora veniamo al mondo materiale e alla cosmologia teistica.

Oltre alla impossibilità, inconcepibilità e indimostrabilità dell'origine del mondo dal nulla, ed oltre a tutte le già additate generiche contraddizioni che ne sorgono, abbiamo ulteriormente a fare alcune altre considerazioni che si riferiscono più specificamente alla cosa. Una delle capitali è quella che si riferisce alla contingenza del mondo, la quale, se è punto importante della dottrina teistica in genere, è poi principio fondamentale della cosmologia teistica in ispecie. Or noi vedemmo già come la creazion della materia colle corrispondenti condizioni spaziali e temporanee, considerata addentro, anche dal punto di vista teistico, mena alla necessaria conclusione che materia, tempo e spazio son condizioni necessarie a Dio stesso per la esecuzione de' suoi disegni. Questa esecuzione è necessaria anch'essa; giacchè, se Dio ha dei

disegni, che non possono non essere razionali e buoni, egli, l'essere razionale e buono, non può non attuarli; e ciò porta con sè la necessità del mondo. Data questa, cade la cosmologia teistica tutta intera che si fonda sul falso principio della contingenza del medesimo.

Ma, vi è un altro punto non meno importante a rilevare, ed è quello che si riferisce allo sviluppo graduale, e però alla successiva formazione del mondo. Diciamolo franco, chi oggi volesse sconoscere le leggi cosmiche che si riferiscono alla successiva esplicazione e formazione del mondo, si metterebbe addirittura fuori del campo della scienza e non potrebbe più pretendere che la sua parola fosse ascoltata ed apprezzata. Il Teismo che lo sa, non può e neppur vuole mettersi fuori di tal campo, e in questo intento accetta non poche teorie propugnate, e persino ai giorni nostri, dalle stesse scienze naturali. Se non che, accettandole, crede di accordarle sempre colle proprie dottrine, dicendo, poniamo, che il mondo, dopo essere stato creato e conformato nel suo generale ordinamento da Dio, entra nel corso di quelle leggi che son proprie del mondo, e così riman conciliata la creazione con l'esplicazione naturale di quest'ultimo. Ma è possibile una tale conciliazione? manifestamente no: evoluzione e creazione son due cose che si escludono; ed anche qui è il caso della terribile scelta: O l'una, o l'altra. Se il mondo è stato prodotto già bello e conformato per creazione, la formazione è già avvenuta e diviene impossibile il successivo formarsi di esso per evoluzione. E se poi il mondo si svolge e conforma con lenta e graduale evoluzione, è impossibile che sia stato creato e conformato di fuori da altro. Quest'esser con-

formato di fuori (1) da altro è contrario a tutti i modi possibili e immaginabili della sua formazione. Nelle nostre antecedenti discussioni è stato già detto non poco per vedere l'assurdità di ciò (2): ma, a renderla più evidente, vogliam qui rilevare alcuni altri punti, cominciando da quello che concerne la relazione di forma e materia.

Una formazione del mondo da altro (da Dio) mena alla concezione ed affermazione che la forma non sorga dalla materia, e che questa per conseguenza non abbia in sè la possibilità e l'energia di conformarsi. Si dica quel che si vuole; ma questo è un concetto che da Aristotele in qua è stato ritenuto sempre per irrazionale; ed è persino a dire che è stato ritenuto per irrazionale dagli stessi teisti scolastici (3). S. Tommaso è giunto a dire che Dio stesso non potrebbe fare che la materia fosse senza forma: ed allora, secondo il concetto filosofico tradizionale quasi universalmente accolto in proposito, è ammesso che la

---

(1) Quando diciam di fuori non intendiamo presentar la cosa, come se il Teismo debba pensar l'essere e l'azione divina siccome *spazialmente* esteriore al mondo. Sappiamo bene che esso non pensa la cosa così, ammettendo l'onnipresenza e l'ubiquità di Dio. Ma, ad onta di ciò, l'azione, comunque si voglia questa immaginarla, non è intrinseca, ma pur sempre estrinseca (e però di fuori), finchè il formante è un altro dal formato.

(2) Rimandiamo il lettore segnatamente a ciocchè è detto innanzi su *alcuni punti secondari del principio creativo*, pag. 85 ss.

(3) « Aristote dit que dans la nature, dans la région des choses terrestres, on ne rencontre pas une substance, qui ne soit pas composée d'une matière et d'une forme, et, durant toute la période scolastique, cette proposition ne sera pas une seule fois discutée: on l'admettra sans autre examen ». HAURÉAU, *Histor. de la philos. scolast.*, 2me partie, tome 1er, pag. 249.

forma esca dalla materia, nella quale esiste virtualmente e nella quale stessa vi è l'energia di tradursi da virtuale forma in forma attuale. Gli scolastici, che hanno accolto il concetto aristotelico della relazione di materia e forma, non possono non intendere la cosa nel razionale senso in cui l'intendeva Aristotele e che è appunto il predetto. Una conformazione e configurazione che venga alla materia di fuori mena tra l'altre cose a una concezione del tutto meccanica, che, se è diversa da quella del meccanismo, sia puramente materialistico, sia positivistico, non è però meno irrazionale di essa.

La concezione meccanica della formazion delle cose è, a nostro modo di vedere, di una doppia specie. L'una è quella che ammette il conformarsi delle cose secondo finalità, ma in guisa che la conformazione e la finalità vengano di fuori e non sorgano spontaneamente dall'intimo delle cose stesse, e questa è la concezion meccanica spiritualistica, e che è la teistica. L'altra è quella che ammette il formarsi e configurarsi delle cose mondane non di fuori, ma di dentro, però senza finalità. Questa seconda concezione è puramente materialistica, se la base dell'essere cosmico è pensata come costituita da materia, ovvero è semplicemente dinamica, ed è quella del Positivismo, se la base dell'essere cosmico è pensata come costituita non da materia, ma dalla forza. Ad onta però di questa distinzione, la concezione è sempre meccanica, perchè l'azion della materia conformantesi o della forza espandentesi configurativamente è pensata senza finalità. Diciam francamente che non sappiamo qual dobbiamo preferire se il meccanismo spiritualistico, o il meccanismo materialistico e positivistico. Il certo si è che con nessuno

de' due è possibile una razionale spiegazione delle formazioni cosmiche sia materiali, sia spirituali, e vanno respinti entrambi.

Quanto al meccanismo spiritualistico, soggiungiamo che il suo conformar le cose di fuori, oltre all'essere assolutamente impossibile, perchè in nessuna guisa immaginabile ed effettuabile, toglie interamente all'essere mondano il carattere della *naturalità* (preghiamo il lettore di fissar la mente su di ciò), che gli è proprio, e gli dà il carattere dell'*artificialità,* che non solo non gli appartiene punto, ma gli è anzi assolutamente contrario. Con tal carattere il mondo diventa un *oggetto artificiale*, una specie di balocco od altra cosa artefatta. In tempi passati una tal concezione ha potuto esser tenuta non solo per possibile, ma anche per vera e razionale; perchè le nostre conoscenze intorno al modo di essere, formarsi ed agire delle cose naturali ci era ignoto o mal noto. Ma, col progresso che si è fatto nella conoscenza della natura, l'attribuire a Dio o a cagioni sopranaturali ciocchè si effettua naturalmente ed è spiegabile per vie naturali, non sarebbe più scienza ma ignoranza. E non siam noi che il diciamo: un nostro grande teista l'ha già detto da un pezzo, il Vico, comunque quel che egli stupendamente dice (lo veda il lettore a piè di pagina) valga anche contro di lui (1). Ad ogni modo, un mondo formato e conformato di fuori, come è detto di sopra, è interamente assurdo, e sarebbe indegno sì del mondo

---

(1) « Gli uomini, *ignoranti delle cagioni naturali* che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi dànno alle cose la *loro propria natura;* come il *volgo,* per esem-

stesso che di Dio che l'avrebbe fatto. Se il mondo non dev'essere sì misera e assurda cosa, non c'è che un sol mezzo, ed è che esso si faccia, formi ed ordini da sè e con leggi proprie sorgenti dall'intimo del suo essere. E ciò ci porge occasione di considerar la cosa da altri punti di vista, del resto pur rilevati qua e là, intendiamo dir quelli della mutabilità, evoluzione, contingenza, ecc., i quali non solo son intimamente collegati fra di loro, ma son anche indissolubilmente congiunti colla dottrina cosmologica.

Dio è l'essere immutabile, e però non soggetto ad evoluzione. Si domanda: Perchè ciocchè è immutabile e non si svolge produce ciocchè è mutabile e si svolge? produce dunque il contrario, o, come dovrebbe dirsi col Rosmini, il contradditorio di sè? Una ragione ci dev'essere. Nè questa volta potrebbe addursi la ragione, del resto già per sè stessa invalida, leibniziana, che cioè l'infinito non può creare un altro infinito, e quindi neppur l'immutabile potrebbe creare un altro immutabile. Il caso dell'immutabile è diverso da quello dell'infinito. Che Dio crei cose immutabili non solo non ripugna al Teismo, ma è persino espressamente sostenuto dal medesimo in tanti casi. Il lume della mente di S. Tommaso è creato e non sappiamo che sia designato come mutabile: l'istesso si dica dell'essere ideale rosminiano. Si dicono creati gli angeli; e benchè dal Teismo si sostenga che alcuni di

---

pio, dice la calamita esser *innamorata* del ferro ». *Scienz. nuov. Degli elem. o dignità,* XXXII. E la *dignità* XXXIII suona così: « La fisica degl'ignoranti è una volgar metafisica, con la quale rendono le cagioni delle cose che ignorano alla *volontà di Dio*, senza considerare i mezzi de' quali la volontà divina si serve ».

essi si sieno di buoni *mutati* in rei, pur si sostiene che intere legioni di essi non si son mutati e sono immutabili. Del resto, avremo fra breve a toccare di qualche altra cosa pensata ed ammessa come immutabile nel mondo. Ora, noi diciamo, se Dio poteva creare ciocchè non si muta e non si svolge (che sarebbe stato anche più congruente e concordante, da una parte, con la natura divina, che è immutabile, dall'altra, col principio teistico, che Dio ha create le cose, segnatamente l'uomo, a propria immagine; il che tutto non avrebbe portato tra Dio e la sua opera quell'acuta opposizione che vi è tra un operante immutabile e un'opera mutabile), perchè ha invece creato il contradditorio di sè, che è il mondo che si muta e si svolge? Bisogna dire che questo contrario di sè, per dirlo col vocabolo giusto, deve avere ragion di essere: altrimenti Dio, che non fa nulla indarno e senza ragione, non l'avrebbe prodotto. Dunque l'essere mutabile ed esplicabile ha ragion di essere: ma, come ha ragion di essere anche l'essere immutabile e inesplicabile, che è Dio, così han ragione di essere entrambi.

Ma, dall'avere ragion di essere entrambi segue anche ulteriormente e irrepugnabilmente che ciò non può essere senza una *reciproca necessità* de' due, cioè senza che l'uno fosse necessario all'altro. Di fatto, che l'essere mutabile sia necessario all'immutabile è evidente, perchè come questo, in quanto essere razionale e finale per eccellenza, non produce se non ciocchè è atto e indispensabile al compimento de' suoi fini, altrimenti farebbe opera irrazionale ed inutile; così, avendo creato il mutabile, questo gli era necessario pel compimento de' medesimi. Che poi l'essere immutabile sia necessario all'es-

sere mutabile, è più evidente ancora; perchè, come prodotto dal primo, non è da sè e per sè, ma da quello e per quello che lo pone. Sicchè dunque non solo han ragione di essere entrambi, ma hanno *reciproca* necessaria ragion di essere. Sappiamo che il Teismo non piglia in considerazione od almeno in seria considerazione questo punto: ma non per ciò esso è meno importante e men grave per le conseguenze contrariissime alla cosmologia teistica che ne discendono.

Rivolgiamo ora un po' l'attenzione sulle stratificazioni terrestri (parliamo del nostro pianeta, sul quale sarebbe stato creato l'uomo: gli altri pianeti ed astri in generale pel nostro scopo non c'importano punto). Queste portano indelebili ed inconcussi i vestigi di formazioni, che da un canto si mostrano l'una come la conseguenza dell'altra, dall'altro, si stimano dagli scienziati avvenute con successiva esplicazione e trasmutazione in periodi geologici di tempo immensamente lungo (1). Sarebbe per avventura la creazione stata sì lenta da richiedere addirittura un numero favolosamente grande di secoli?

Si aggiunga che in queste stratificazioni geologiche gli esseri fossilizzati si mostrano esistenti ad epoche molto diverse le une dalle altre, e uno di quelli che nel tempo è più lontano dagli altri è appunto l'uomo, il quale non si trova prima dell'epoca quaternaria. Dove e come poteva egli in tal caso trovarsi così di botto insieme coi rimanenti animali e imporre a ciascuno il

---

(1) Ci teniamo alla teoria di Lyell, quella oggi più comunemente accettata, e in tutto e per tutto conforme anche alla legge di evoluzione: intendiamo dire la teoria del metamorfismo, non quella de' súbiti cataclismi.

proprio nome? La scienza moderna, segnatamente negli ultimi tempi, col progresso degli studi embriologici e di anatomia comparata, ha più che forti ragioni per sostenere una successiva evoluzione in cui l'uomo tiene uno de' posti più recenti, e che è in assoluta contraddizione colla subitanea inimmaginabile ed innaturale produzione sì dell'uomo che degli altri esseri (1).

---

(1) Alleghiamo volentieri a questo proposito i seguenti pensieri dell'Haeckel, competentissimo in proposito, riferiti dal Dumont. « Le développement (così quest'ultimo in nome del primo) de l'individu (ontogénie) est aussi difficile à expliquer que celui de l'espèce (phylogénie). On peut même dire qu'il l'est encore davantage, car il n'a pour se réaliser qu'un temps infiniment plus court. Le premier n'est d'ailleurs que la reproduction sommaire du second, et Haeckel trouve avec raison dans ce parallélisme la preuve la plus incontestable en faveurs de la théorie de l'évolution. L'homme et les vertébrés superieurs reproduisent dans les premières phases de leur développement des états qui durent toute la vie chez les poissons d'un ordre inférieur; ils passent ensuite à des formes qui appartiennent aux amphibies; plus tard seulement apparaissent les signes des mammifères, et l'on retrouve encore ici une succession de degrés qui corréspondent aux caractères de différentes espèces ou familles; c'est bien le même ordre dans lequel l'histoire paléontologique de la terre nous montre la production successive des différentes formes animales. Les poissons d'abord, puis les amphybies, puis les mammifères supérieurs. A côté de ces deux ordres d'évolution, il en est un troisième qui leur est également parallèle: c'est celui qui se trouve particulièrement exposé dans les traveaux de Cuvier, Goëthe, Meckel, Johannes Müller, Gegenbaur, Huxley, et forme l'objet de l'anatomie comparée. Cette science cherche à déterminer ce qu'il y a de commun sous les formes d'espèces différentes, et étudie les êtres vivants au point de vue de l'echelle du perfectionnement. Ici nous trouvons encore que les poissons, les amphybies, et les mammifères de l'ordre inférieur sont avec l'homme dans les mêmes rapports qu'au point de vue de l'évolution embryonnaire et de la paléontologie. Or ce triple parallélisme du développement individuel, du développement paléontologique et du déve-

Inoltre, e questa è più sorprendente ancora, ove e come potevano esser creati subito all'inizio del mondo sì l'uomo che i rimanenti esseri viventi, se nel tempo in cui si

---

loppement systématique s'explique complètement par la théorie du transformisme, par les lois d'hérédité et de l'adaptation ».

E altrove, pur esponendo i pensieri di Haeckel, soggiunge: « Le fait du progrès et du perfectionnement des espèces est prouvé par la paléontologie. Plus l'on pénètre profondément dans les couches terrestres, plus les formes qu'on y découvre sont simples et imparfaites »..... « Un organisme est d'autant plus parfait que ses différentes parties sont plus complètement subordonnées à l'ensemble »..... « Jusque au moment ou le cervau commence à se montrer distinctement, il est presque impossible d'établir une différence entre les embryons des différents vertébrés, ou du moins des trois classes supérieures, reptiles, oiseaux et mammifères ».....

« La plus grande conclusion qu'on tire de l'étude de l'embryologie, c'est que tous les organismes ont leur point de départ dans un oeuf, et que, pour les animaux comme pour les plantes, cet oeuf n'est qu'une simple cellule, une petite masse de matière albumineuse dans laquelle se trouve renfermée une autre masse encore plus petite de la même matière, le *nucleus*. La cellule grandit, se multiplie par segmentation et de cette multiplication proviennent des agglomérations qui, au moyen de la division du travail et de la localisation des fonctions, produisent les formes diverses d'animaux et de végétaux ». LÉON A. DUMONT, *Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne,* Paris 1873, pag. 72, 66, 67 e 98.

Noi accettiamo in tutto e per tutto il principio della evoluzione, il quale è stato propugnato dall'hegelianismo prima che dal positivismo (tutti sanno poi che il principio della evoluzione è uno dei più antichi principî filosofici). Ma noi crediamo che la evoluzione hegeliana vada integrata colla evoluzione positivistica: però crediamo, d'altra parte, che anche questa, *soltanto* meccanica, vada integrata coll'elemento *finale* dell'evoluzione hegeliana, che ad essa manca, e senza il quale è assolutamente impossibile di spiegare le *formazioni* tutte della realtà, sieno formazioni naturali, sieno formazioni spirituali. Senza l'elemento finale l'universo intero si conformerebbe *a caso*. È possibile che il razionale e mirabile ordinamento cosmico si costituisca casualmente? Soltanto una mente senza ragione potrebbe affermare sì mostruoso assurdo.

presuppone avvenuta la creazione, la vita era impossibile per essi tutti, per la ragione (oramai inconcussa per la scienza) che gli astri ed il pianeta terrestre erano allora in uno stato di incandescenza? E come poteva il primo uomo esser formato dal limo terrestre, se limo ancor non c'era, o anche che avesse potuto esserci, doveva di necessità essere incandescente anch'esso, non solo dunque non atto, ma addirittura contrario alla vita? E come può parlarsi di produzion del mondo già bello e ordinato se, secondo le teorie di Laplace e di Kant, oggi generalmente ricevute, tutta la materia cosmica ha dovuto trovarsi originariamente in uno stato informe (1), e che sol lentissimamente, e in virtù di proprie leggi attrattive e ripulsive, è venuta mano mano determinandosi, sviluppandosi, conformandosi e sistemandosi come si trova presentemente? Insomma, la cosmologia teistica, che è inconciliabile con tutto ciocchè oramai è accertato nelle scienze naturali, e che si basa sopra teorie che non solo son la negazione di questo certo scientifico, ma son anche la consecrazione di tutto ciocchè è contrario alle generali leggi del pensiere e dell'essere, non può essere che una cosmologia assolutamente impossibile, irrazionale, assurda.

Ma non è finita, giacchè ora, a guardare in fondo alla stessa cosmologia teistica, essa, anche indipendentemente dalle sue contraddizioni e colle leggi predette e colle

---

(1) Lo stato informe come iniziale è del resto concesso ed ammesso dal medesimo Teismo colla distinzione della *creatio prima* e *creatio secunda*. E veramente, la ragione non può ammettere all'inizio altro stato della materia se non l'informe.

scienze naturali, finisce per essere persino in contraddizione con sè medesima; ed eccone un saggio.

Il Teismo, l'abbiam visto, pone come base fondamentale della natura del mondo e di tutta la corrispondente concezione del medesimo la *contingenza;* giacchè pensa che l'essere necessario e l'*unico* essere necessario è Dio. Ebbene, ecco qua e là teisti di tutti i tempi e di non poco valore ammettere nel mondo la presenza di principî od elementi che non son proprî della contingenza e relatività mondana, ma di una natura diversa ed anzi opposta. Per esempio, S. Tommaso novera tra le cose create il lume della mente, il quale, accolto anche dal Rosmini, ci vien designato come eterno, come verità assoluta, e via dicendo. Ora, con tutto il rispetto dovuto a questi uomini, se il lume della mente è cosa creata, esso fa parte del mondo, giacchè il mondo pel Teismo è il complesso delle cose create. Ed eccovi nel mondo e tra le cose mondane che sono contingenti, temporanee e relative, anche cose necessarie, eterne e assolute, ossia eccovi nel mondo l'*unità* del contingente col necessario, dell'eterno col temporaneo, dell'assoluto col relativo.

S. Agostino e S. Tommaso, teisti massimi, e, con loro e ad esempio loro, altri teisti minori e minimi ammettono verità *create,* che, secondo il primo, son anche eterne. Il lettore lo ha visto già innanzi (pag. 91-95). Ecco di bel nuovo la verità, che ci si dice *eterna,* da una parte, messa fra le cose *temporanee* mondane come una di esse, dall'altra, designata come creata. L'eterno ci pare che dovrebbe essere increato: ora questo increato è anch'esso creato e messo fra le cose create.

Il predetto lume della mente di S. Tommaso è designato

da Rosmini come *divino* (ossia di natura divina); però esso è presente nelle cose mondane, anzi è da quest'ultimo addirittura designato come il divino nel mondo. Nel mondo dunque c'è anche il divino, e però in esso son congiunti in unità il divino e il mondano (1). Che se poi si pensi che, da una parte, questo divino è l'essere ideale, al quale « compete (parole rosminiane) a buona ragione il titolo di divino », e, dall'altra, l'essere ideale è creato, ne conseguirà che tra le cose create vi ha delle cose create divine, e che perciò il mondo (il mondo è sempre il complesso delle cose create, e una delle cose create è l'essere ideale) in qualcuna delle sue cose create non è soltanto mondano, ma anche divino. Con che avremo nel mondo l'unità dell'elemento assoluto e necessario coll'elemento relativo e contingente. Sappiamo che Rosmini e Rosminiani non accetterebbero queste conseguenze, ma esse seguono irrepugnabilmente.

---

(1) Nel suo Trattato *del Divino nella Natura*, che costituisce il 4º volume della Teosofia, Rosmini si esprime a pag. 6 e s. come segue: « Mi propongo dunque un'altra quistione, cioè: se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in sè stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga. Ora io sono d'avviso che si deva risolvere questa importante quistione affermativamente ». E dopo dimostrato a modo suo che questo divino è l'essere indeterminato avente i caratteri di immaterialità ed illimitatezza, continua così: « Consegue adunque (pag. 8) da questo stesso che all'*essere ideale* competa a buona ragione il titolo di divino, e però che qualche cosa di divino si manifesti all'uomo nella natura. Se dunque io non m'inganno, e la cosa sta così, noi abbiamo alle mani l'elemento che cercavamo, cioè un elemento, pel quale l'opera del mondo da Dio creato ritiene nel suo seno qualche cosa continuamente lucente del suo eterno e infinito autore, qualche cosa che si continua e si lega colla prima sua causa, ecc. ».

Inoltre, l'istesso Rosmini, mentre sostiene la finitezza e contingenza del mondo, attribuisce all'uomo, da una parte, sapere assoluto, di che il lettore in appresso troverà i corrispondenti luoghi e il nostro corrispondente apprezzamento, e, dall'altra, l'elemento della necessità nel pensiero umano (1).

Nè si dica che sì fatte cose le sostengono i soli filosofi nominati e lor seguaci, ma è a dire che, come conseguenza di un altro principio generalmente accolto dal Teismo, elle finiscono per essere accolte da tutti: intendiamo dire il principio della Rivelazione accolto dal Teismo. Ora, colla Rivelazione l'uomo giunge al possesso della verità, e però delle leggi necessarie, eterne ed immutabili delle cose. In tal guisa nell'uomo non c'è il solo contingente, mutabile, temporaneo, ecc., ma c'è anche il necessario, l'immutabile, l'eterno, e via dicendo. Che, se questo necessario, immutabile ed eterno sia nel solo pensiere, nella sola idealità, come direbbero i teisti, ciò non muta la quistione e la relazion della cosa. Giacchè io, come essere reale, sono ad un tempo questa corporeità, questa spiritualità e tutto ciocchè si contiene nel mio pensiere: il pensiere e ciocchè si contiene in esso (quindi anche le verità rivelate, contenenti i principî eterni ed immutabili delle cose) è parte sostanziale del mio reale essere, e le mie idee e i miei pensieri son realtà come il rimanente che è in me. Dunque nell'uomo, nell'essere mondano diviene *realmente esistente* anche l'eterno, l'immutabile, la legge eterna delle cose.

È soltanto nell'uomo? no, anche nel mondo materiale.

---

(1) Vedi per quest'ultimo *Logica*, ediz. di Torino 1853, p. 504.

Non parlano tutti i teisti delle leggi *immutabili* della natura che ammettono anch'essi? Dunque nella natura mutabile vi è anche la legge immutabile: dunque la natura è l'unità dell'immutabile e del mutabile. E così l'immutabilità, che pel Teismo è attributo divino, non lo è meno della natura: nel qual caso abbiamo principî ed elementi comuni a Dio ed al Mondo; e principî comuni ad entrambi esigono che tra' due, per quel rispetto che è espresso da' *comuni principi,* vi sia *comunanza di natura.* Son cose che la cosmologia teistica respinge con orrore, ma son pur cose che ne discendono con irrepugnabile conseguenza.

D'altra banda, non si sa comprendere come l'immutabile che è nel mondo sia pur sorto per creazione, giacchè l'immutabile, secondo i teisti tutti, è eterno, ed eccolo ora, primamente esser tratto all'esistenza, dunque non era eterno, secondamente disposato insieme al mutabile e temporaneo, con cui forma un solo essere. Diciamo un solo essere, perchè ci pare che nessun teista può segregare a sua posta nell'essere mondano l'elemento immutabile dall'elemento mutabile, e farne due esseri separati. E se non si sa comprendere come l'immutabile possa sorgere all'essere, non si può nemmen comprendere come possa cessar di essere. Giacchè, sostenendo il Teismo la contingenza, e però la possibile cessabilità del mondo, dovrebbe con questa poter cessare di essere anche l'immutabile. Ora, un immutabile che poteva non essere (di fatto, si dice che Dio era libero di creare o non creare le immutabili leggi naturali) e che può cessar di essere è quasi o senza quasi una *contradictio in adjecto.* Noi potremmo andare avanti nel novero di altri principî ed

elementi che non son proprî dell'essere mondano, e che anzi il Teismo dice persin contrarî a questo, e che pur non di meno son pensati come presenti ed agenti nel medesimo; ma basti.

Sappiamo bene, perchè il Teismo contraddittoriamente (contraddittoriamente però per la *sua* dottrina, non per altre) unisce ciocchè, secondo i suoi principî, non è compatibile ed unibile. La ragione è che, da una parte, i fatti e la natura delle cose lo incalzano e costringono a far ciò, dall'altra, che, se nol facesse, non potrebbe neppur tentare di costruire una scienza cosmologica, giacchè come potrebbe far ciò senza ammettere e riconoscere principî ed elementi necessarî, immutabili, ecc., nel mondo istesso? Che li riconosca, sta bene; ma quando si concepisce il mondo come *soltanto* contingente, finito, temporaneo e mutabile, e poi si pensano presenti ed agenti in esso principî ed elementi necessarî, eterni ed immutabili, allora non si fa una scienza cosmologica congruente, ma si fa un cumulo di contraddizioni, al quale deve riuscire, e realmente riesce ogni passata, presente e futura cosmologia teistica. Quando si riconosce ciocchè è detto, se il Teismo vuol esser conseguente, la conseguenza è che il mondo non è soltanto finito, ma anche infinito, non è soltanto temporaneo, ma anche eterno, non è soltanto fenomenico, ma anche essenziale, ecc., ossia il mondo è un essere che è l'unità (non già *soltanto ideale*, spieghiamoci, ma anche) reale e sostanziale di siffatti principî. Ma, come il Teismo non accoglie ciò, così è condannato in perpetuo, da una parte, ad essere la contraddizione tra' principî che assegna a Dio (infinità, assolutezza, eternità, ecc.) e quelli che assegna al Mondo

(finità, relatività, temporaneità, ecc.), ossia ad esser la contraddizione tra Dio e il Mondo, dall'altra, ad esser la contraddizione tra' principî del Mondo stesso propugnati dalla sua cosmologia; insomma, è condannata ad essere l'universale contraddizione.

Altre contraddizioni non poche potremmo additare, se volessimo prendere in considerazione altri punti della cosmologia teistica, ma i già rilevati son più che sufficienti per mostrare come questa sia manifestamente falsa, assurda, impossibile. Ed ora veniamo ad un'altra importantissima disciplina del Teismo, alla sua psicologia.

La psicologia teistica.

—

1. Origine dell'anima.

E che cosa dire della psicologia teistica, che non solo non è meno, ma è forse più contraddittoria delle sue discipline compagne antecedentemente considerate? Quel tale general *Dualismo,* che è il cancro di tutto il Teismo, siccome quello che pervade contraddittoriamente e inconciliabilmente l'*unica* universale realtà, riapparisce, e non men saliente ed acuto, nell'uomo istesso; in quanto questo è scisso in due parti di opposta e pugnante natura: *anima* e *corpo.* Di fatto, queste due parti son pensate come costituite da principî interamente contrarî, l'anima come semplice, spirituale, conscia, immortale, e via dicendo, il corpo come composto, materiale, inconscio, mortale, e pur via dicendo; giacchè la lista de' principî contrarî delle due parti si prolunga non poco.

Il lettore avrà ben presente la concezione teistica dell'anima, avendola noi risunta nel breve cenno de' principî filosofici teistici in genere (1). I tratti sostanziali di essa sono i seguenti: che, innanzi tutto, l'anima, come qualsiasi altro essere cosmico, è un essere prodotto dal nulla, non essendovi che un solo essere improdotto, il

(1) Ved. innanzi pag. 46-54.

quale è Dio (1): che, in secondo luogo, l'anima è una sostanza intelligente ed immateriale, la quale nella sua unione col corpo animale umano costituisce l'uomo: che, in terzo luogo, in tal congiunzione coll'elemento corporeo o materiale, ella riman sempre immateriale, e riman tale anche dopo la morte dell'uomo e della conseguente dissoluzione del corpo del medesimo.

Sottoponiamo questa concezione ad un esame spassionato, e vediamo se è conforme alla ragione ed alla realtà, e ragione e realtà non già quali sono in astratto ed indipendentemente da' fatti, come ha sempre fatto il Teismo, ma sorrette e confermate da' fatti istessi, come esige una rigorosa trattazione scientifica. Per apprezzare convenientemente la predetta concezione, bisogna considerare il soggetto di essa o l'anima in tutto quanto il corso di sua vita, primamente, nell'origine di essa e nella sua unione col corpo, il che costituisce il punto di vista psicologico propriamente detto, e di cui tratteremo qui; secondamente, nella stessa vita futura di essa; il che costituisce il punto di vista escatologico, del quale diremo più innanzi.

Cominciamo dall'origine dell'anima. La conoscenza dell'origine è tanto più importante, in quanto, a seconda che l'anima è da sè o da altro, a seconda che sorge naturalmente o sopranaturalmente, ne consegue la tale o tal altra special natura, il tale o tal altro valor suo, e,

(1) Non è male di allegare la ricisa sentenza di S. Agostino in proposito, seguita poi da tutto il Teismo, cioè: « Excepto Deo, quidquid aliud est in natura rerum factum est a Deo ». *Enarrat. in Psalm.*, LXXXV, 12.

conseguentemente, la tale o tal altra psicologica concezion di essa. Quanto all'origine, nel Teismo si sono messe innanzi tre principali dottrine: l'una di esse pensa l'anima come preesistente al corpo e congiungentesi posteriormente con esso; la seconda la pensa come sorgente insiem col corpo per generazione e trasmissione; la terza la pensa come creata insiem col corpo. Conformemente a tali dottrine, i propugnatori di esse sono stati appellati preesistenziani, traduciani e creaziani, mentre le dottrine istesse sono state designate coi nomi di Preesistenzianismo, Traducianismo e Creazianismo (1).

Di queste tre dottrine l'unica che abbia un fondamento di razionalità e si lasci ad un tempo confermare dai fatti

---

(1) « Saint Thomas dira-t-il que l'âme de Callias et celle de Socrate étaient quelques essences actuelles, incorporellement déterminées, avant de s'unir à ces os, à cette chair, qui distinguent matériellement Socrate de Callias? Telle a été la doctrine d'Origène »..... « Il y a quelques explications à donner ici sur les diverses hypothèses qui ont pour objet la génération de l'âme. L'hypothèse d'Origène a été acceptée par une secte dont les adhérents ont reçu le nom de *Préexistenciens*. Les théologiens qui, fidèles aux principes d'Aristote, ont affirmé que l'âme d'Achille vient de Pélée, ont été nommés *Traduciens*, c'est-à-dire partisans du système de la transmission. Saint Thomas est du parti des *Créatiens*. Mais, entre les créatiens eux-mêmes, il y a de grandes disputes; les uns, les *Infusiens*, prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré; les autres, les *Coexistenciens*, soutenant, avec non moins d'énergie, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre ». HAURÉAU, *Hist. de la philos. scolast.*, 2e partie, tom. 1er, pag. 403 e 404. — Conformemente all'Hauréau e con molta chiarezza è riferita la cosa nel Dizionario teologico, pubblicatosi ad Elberfeld anni addietro, con queste parole: « Al quesito dell'origine dell'anima fu risposto nella chiesa antica con tre diverse teorie: 1° col platonizzante Preesistenzianismo, cioè colla dottrina che l'anima dalla

è quella del traducianismo, ma ella è perfettamente contraria a quel Teismo stesso che l'ha propugnata: e le altre due son poi assolutamente contrarie sì alla ragione che ai fatti, ossia sì alle leggi del pensiere che a quelle dell'essere. Sicchè il Teismo si trova nella vera impossibilità di assegnare un'origine razionale od almen plausibile all'anima. E affinchè il nostro giudizio non rimanga una pura e semplice asserzione, facciam tosto seguire la dimostrazione, cominciando dalla dottrina della preesistenza.

Preesistenzianismo. È la dottrina platonica accolta da non pochi rappresentanti, specialmente antichi, del Teismo cristiano, ossia è una dottrina pagana che ha ricevuto battesimo e cittadinanza cristiani. Tra' rappresentanti v'è Padri della Chiesa, vi son sètte teistiche e v'è persino qualche grande Dottore scolastico, come Duns Scoto (1). È una dottrina insostenibile, primamente, perchè

---

sua esistenza premondana venga a pigliar esistenza in questa terrena; 2° col Creazianismo, cioè colla dottrina che, ad ogni generazione d'una vita corporea, Dio vi crei l'anima; 3° col Traducianismo, cioè colla dottrina che colla generazione della vita corporea vi venga congenerata, e quindi propagata, anche l'anima ». *Theologisches Universal-Lexicon, etc.* Elberfeld 1874, alla parola *Präexistenz*. Confr. anche la parola *Seele*.

(1) « La questione relativa all'origine delle anime occupò molto gli antichi. Come Platone, Filone e i teologi ebrei, così anco molti antichi dottori cristiani ne ammisero la preesistenza. Fra questi sono da annoverarsi Giustino, Origene, Pierio di Alessandria, Pamfilo nell'apologia di Origene, Metedio, Didimo, Mario Vittorino, Nemesio, Sinesio, Evagrio, Giovanni di Gerusalemme, seguendo i quali le anime furono cacciate ne' corpi per castigo di colpe ante-

è una ipotesi indimostrabile, secondamente, perchè è contraria alla realtà. Quanto alla prima ragione, non neghiamo che una ipotesi può meritare tutta l'attenzione della scienza, e può anche tramutarsi in principio scientifico. Però, perchè possa verificarsi questo, bisogna che la ipotesi, anche in fatto di psicologia, abbia la condizione che giustamente chiede per essa il Delbeuf (1), che cioè muova da entità reali. La qual cosa è possibile solamente nel caso che l'ipotesi, comunque non si mostri concorde con *tutta* la realtà, ossia colla *integrità* de' fatti, pur non ripugni ad una parte di essi, segnatamente, se questa parte sia grande e non piccola. Tale è, per addurre un esempio, la teoria darwiniana della variabilità e trasformazione delle specie. Ma la teoria della preesistenza delle anime, lungi dal concordare in parte, sia grande sia pic-

---

riori e per esservi purificate. Quindi da questo lato son d'accordo con Basilide e con Bardesanes. Seguendo Cassiano, le anime si sarebbero gettate spontaneamente ne' corpi. Anco i Manichei ammisero la preesistenza delle anime, e poscia i Priscillianisti e i Catari, secondo i quali le anime sono una particola divina ». KLEE, op. cit., I, pag. 216. Nel Klee, come d'ordinario, son anche indicati i relativi luoghi degli scrittori allegati.

Quanto a Duns Scoto, il suo preesistenzianismo è chiaramente espresso dal seguente luogo: « Primus terminus creationis formaliter est hic. Ergo anima naturaliter prius est haec quam unitur materiae, et pari ratione, de alia anima, prius natura est haec quam uniatur materiae, etc. ». *Quodlib.*, quaest. 11. Presso Hauréau, loc. cit., 2° partie, tom. 2, pag. 245.

(1) « Sans doute on doit recourir à la généralisation, à l'hypothèse pour interpréter les faits et en tirer des conclusions admissibles, mais il faut tout au moins que l'hypothèse et la généralisation portent sur des réalités et non sur des matières de spéculation pure ». *La Psychologie comme science naturelle, etc.*, par J. DELBEUF, Paris 1876, pag. 107.

cola, con la realtà, è anzi *toto coelo* in opposizion con questa in tutti e singoli i casi. Giacchè nella realtà l'anima non esiste per sè fuori della materia e indipendentemente da questa, sciolta dalle leggi cosmiche dello spazio e del tempo. Sarebbe perfettamente contrario a ragione l'ammettere che l'anima faccia parte del mondo, e pur si sottragga ed anzi contraddica alle leggi del medesimo. Non ci peritiamo di dir francamente che una tal concezione della preesistenza dell'anima al corpo appartiene ad un tempo e ad un pensiere che si mostrano ancora ignari delle condizioni di esistenza del principio animico in genere e del principio animico umano in ispecie.

Del resto, tal dottrina è stata dichiarata insostenibile dall'istesso Teismo, in quanto Padri e Dottori della Chiesa (tra' quali Origene non godeva neppure la miglior riputazione) l'hanno oppugnata e confutata (1). Qualcun di loro e grande, per esempio S. Agostino, è giunto persino a dichiararla un'eresia (2). Quanto a confutazioni, ci pare che, dal punto di vista teistico (diciamo dal punto di vista teistico), oltre quelle testè mentovate in nota,

---

(1) « Telle a été la doctrine d'Origène; mais comme elle n'a pas été consacrée par les conciles, Saint Jérôme et la plupart des Pères latins étant d'un avis opposé, comme, d'ailleurs, Origène ne jouit pas dans l'Eglise de la meilleure renommée, saint Thomas se séparera de lui, etc. ». Hauréau, *Hist. de la phil. scolast.*, 2e partie, tom. 1er, pag. 403. — Il Klee, più volte citato, vol. I, pag. 217, scrive: « Contro la preesistenza si dichiararono Clemente Alessandrino, Tertulliano (*De anima*), Lattanzio, Pierio d'Alessandria, il Nazianzeno (*Or. XXXI*), il Nisseno, San Girolamo. Una diffusa confutazione della medesima fu fatta da Sant'Agostino (*Serm.* 165, n. 6, sq.) da San Cirillo di Alessandria, ed anco da Antipatro di Bostra ».

(2) Ved. Klee, op. cit., I, pag. 217.

sia ricordevole quella di S. Tommaso: il quale la dice irrazionale, primamente, perchè contraria allo stato perfetto dell'anima, che è quello della sua unione col corpo, secondamente, perchè contraria a Dio stesso, il quale non dà origine alle cose nello stato d'imperfezione delle medesime (1).

Traducianismo. Al difetto della dottrina della preesistenza cerca di rimediare quella del traducianismo, il quale, com'è detto, non pone più nello stato originario come scongiunti anima e corpo, ma li pone come uniti fin dall'origine e come trasmissibili per generazione. La sostituzione del preesistenzianismo per mezzo del traducianismo, il quale ultimo è dottrina aristotelica e si risume nella espressione, che l'anima di Achille viene da Peleo, è a considerare come una correzione del Platonismo per mezzo dell'Aristotelismo. E la correzione è giusta, perchè la correzione che arreca Aristotele al suo grande maestro è quella di sostituire (se non in tutto, almeno in grandissima parte) l'immanenza alla trascendenza, o, che vale lo stesso, di togliere i principî all'astrazione e di collocarli nella concretezza della realtà.

Ma può il Teismo accogliere conformemente ai proprî principî il traducianismo? Diciam che no, ed eccone le ragioni.

Primamente questa dottrina è contraria in tutto e per

(1) « Cum anima sine corpore existens non habeat suae naturae perfectionem, nec Deus ab imperfectis suum opus inchoavit, simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi ». *Summ. theol.*, part. I, quaest. 118, art. 3.

tutto alla idea dell'origine divina dell'anima, idea già espressa nel racconto mosaico del *Genesi* (Dio forma prima il corpo umano di argilla, e poi vi spira dentro lo spirito di vita, ossia l'anima: la quale è così lo spiro divino istesso) ed accolta poscia dal cristianesimo tutto quanto sì religioso che filosofico. S. Agostino, il massimo Padre del mondo cristiano, crede che abituro e patria dell'anima sia Dio medesimo (1). Allora si comprende come il Traducianismo contraddica in tutto e per tutto alla dottrina teistica, perchè l'anima, sorgendo per via generativa, viene ad avere una origine perfettamente terrestre e naturale in opposizione dell'origine divina e sopranaturale mentovata.

Secondamente, l'origine animica del Traducianismo è in tutto e per tutto contraria ad un secondo principio capitalissimo del Teismo, quello della dualità di sostanze costituenti l'uomo, la sostanza immateriale od anima e la sostanza materiale o corpo. Col Traducianismo l'origine dell'anima è nello sperma, dal quale sorge l'essere animato umano. Ora, è forse a pensare ed ammettere che nel seme fecondatore dell'ovolo vi sien presenti e distinte due contrarie sostanze, l'animica e la corporea? Qual è e qual può essere il punto o la particella dello sperma che non sia animata? E, se si volesse pensare l'assurdità delle due sostanze nello sperma, chi è quello che penserà l'altra assurdità più grande ancora, che cioè questa sostanza immateriale e sopranaturale debba esser *trasmessa*, in virtù di generazione, per vie materiali e

(1) « Propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum credo esse, a quo creata est ». *De anim. quantit.*, 2.

naturali al novello uomo? L'assurdità di una dualità di sostanze sì nello sperma che negli effetti e modi fecondativi del medesimo è sì patente che non vi è bisogno di additarla ulteriormente. Ed allora ne consegue che anima e corpo sono un sol tutto inscindibile, una sol vita, un sol essere, e l'una parteciperà alla natura ed alle sorti dell'altra, contrariissimamente ai principî teistici.

In terzo luogo, non potendo l'anima, a cagione della sua unità e comunanza di natura col corpo, nè costituire una sostanza a sè, nè staccarsi da questo, sarà caduca come questo: il che viene a ferire direttamente l'altra colonna della dottrina teistica, e religiosa e filosofica, dell'immortalità.

Ci par dunque chiarissimo che questa dottrina del Traducianismo, stata un tempo accolta dal Teismo, è, al contrario, perfettamente antiteistica, siccome quella che contraddice ai capitali principî del medesimo. Ad onta di ciò, non è stata poca l'influenza e la propagazione di essa. Accarezzata e propugnata da Tertulliano, incontrò non pochi altri fautori nel Teismo antico (1). Se non che, trovò anche presto degli oppugnatori già tra' Padri stessi

---

(1) « Altri invece pensavano che insieme col corpo fossero generate anche le anime, a favore della quale opinione, detta generazianismo, si accostarono molti sino da' tempi di Origene, fondandosi sopra la scrittura; e si dichiararono decisamente per lei Tertulliano, Macario e Sant'Agostino (*De orig. anim.*, I, 13 sq.): San Girolamo dice che era seguitata dalla maggior parte degli occidentali; per lo che i Pelagiani davano ai cattolici il sopranome di Traduciani; e fu adottata anche da Anastasio prete. Siccome partigiani dell'opinione medesima sono da annoverarsi fra gli eterodossi gli Apollinaristi ed i Luciferiani ». Klee, loc. cit., p. 218.

Quanto a S. Agostino che il Klee nel luogo allegato mette fra i traduciani, rileviamo volentieri che nel luogo *De orig. anim.*,

e segnatamente più tardi tra' Dottori scolastici (1). E la opposizione era giusta.

Ma, intanto, chi potrebbe mai credere che dove meno ce lo aspetteremmo e in un tempo in cui meno il crederemmo troviamo ancora accolta od almeno non oppugnata una sì fatta dottrina? Il luogo ed il tempo sono la sede stessa dell'ortodossia cristiana ed il tempo stesso in cui viviamo: e ce ne informa un Consultore della Sacra Congregazione dell'Indice, il P. Angelo Trullet. Il quale ci dice che la Chiesa non ha mai definita la quistione, se le anime provengano per via di generazione da' progenitori, o se provengano per via di creazione da Dio, il quale, creandole, le congiungerebbe ai feti già esistenti ed atti a riceverle (2). Se la Chiesa non ha ancora deciso a quale delle due dottrine debba tenersi, vuol dire che ella crede compatibile col Teismo una dottrina ma-

---

indicato dal Klee non ci è parso di trovare l'adesione, almeno esplicita, del gran Padre al traducianismo. Invece nell'istesso *De anima et eius origine*, lib. I, cap. IV, questi si esprime in guisa da propugnare esplicitamente il creazianismo con queste parole: « Si autem de nulla re alia facta est (scil. anima) de nihilo facta est procul dubio, sed ab ipso (scil. Deo) ». Confr. la nota di pag. 429.

(1) « Contro il generazianismo si opposero Origene, San Girolamo, Prudenzio, i Pelagiani, Gennadio, e sulle traccie di questo e di Aristotile anco gli Scolastici ». KLEE, loc. cit., p. 219. — Il Klee però commette un grande errore annoverando Aristotele tra gli oppositori del generazianismo, essendone egli anzi come il fondatore e massimo rappresentante.

(2) Con nostro dispiacere non abbiam potuto verificar la cosa noi stessi, perchè non abbiam potuto vedere l'opera del Trullet (consistente in due pareri del medesimo emessi sulle opere del Rosmini nel 1854, e del Gravina nel 1875, pubblicati poco fa sotto il titolo: *Parere intorno alle dottrine ed alle opere di A. Rosmini e sugli scritti del P. Gravina circa l'origine dell'anima umana*, del

nifestissimamente antiteistica. S. Tommaso, che lo sapeva bene, si è deciso apertamente pel Creazianismo. Ed allora non s'intende bene come nella sede della cristianità, ove aleggia lo spirito tomistico, e in altri circoli ortodossi che si ispirano a quella sede, non si sia ancora respinta una dottrina anticristiana ed antitomistica. Per parte nostra troviamo perfettamente giusta l'opinione di quei teologi (giusta, naturalmente, dal lor punto di vista), i quali « dichiararono puro e schietto che il generazianismo è un'eresia » (1); e tra questi è l'istesso S. Tommaso (ved. appresso la nota di pag. 435).

CREAZIANISMO. Su questo punto potremmo spacciarcene brevemente dicendo che, avendo noi antecedentemente dimostrato irrazionale ed assurdo il principio creativo in genere, è parimenti irrazionale ed assurdo il principio creativo dell'anima in ispecie. Se non che, non ci arresteremo alla genericità, ma vogliam dimostrare l'assurdità nell'istesso caso specifico della creazion dell'anima. La qual cosa crediamo tanto più necessaria, in quanto il creazianismo, da una parte, è più conforme alla dottrina teistica in genere, e quindi entra più direttamente nello scopo del nostro lavoro, dall'altra, è poi divenuto, segnatamente presso gli scolastici e, ad esempio di questi,

---

P. ANGELO TRULLET, M. C. della S. Congregazione dell'Indice. Modena, tip. Vincenzi). Ma ne riferisce abbastanza diffusamente il Buroni nella *Sapienza, Rivista di filosofia e lettere, ecc.* An. IV, vol. VI, fasc. 5, 15 novembre 1882, pag. 367—374, a cui rimandiamo.

(1) Vedi KLEE, loc. cit., pag. 219, in nota.

presso i teisti posteriori, la dottrina più generalmente creduta vera e più generalmente accolta. E intanto, ad onta di tal credenza ed accoglienza, è una dottrina non meno assurda ed impossibile di quella della preesistenza.

Di fatto, ricordiam, primamente, anche qui che il Teismo non ha mai dimostrato la creazione dell'anima (in quella stessa guisa che non ha mai dimostrato la creazione dell'universo): e finchè non c'è dimostrazione, non si ha ancora in essa un principio razionale e scientifico, ma soltanto un principio ipotetico e un articolo di fede. Quanto alla natura puramente ipotetica di tal principio, è anzi a dir di più, che non solo esso è soltanto ipotetico, ma che non c'è un sol fatto e nemmeno una sola analogia con checchessia, onde si possa trarre, non diciamo argomento di legittimità in favore del principio, ma neppure ragione alcuna di probabilità, anzi neppur di sola lontana supposizione. Ed allora un tal principio della creazione delle anime è perfettamente campato in aria, ed è un prodotto del solo pensiero immaginativo e non già del pensiere scientifico.

In secondo luogo, il creazianismo non è soltanto ipotetico, siccome quello che non trova riscontro nella realtà cosmica, ma è qualcosa di più, cioè è assolutamente contrario a quest'ultima in tutti e singoli i modi di sorgere, di essere e di agire della medesima. Non solo in questa nulla sorge da nulla, come sarebbe il caso del creazianismo, ma in essa non sorge neppur nulla *ex abrupto*, ma tutto, nessuna cosa eccettuata, sorge lentissimamente dalle antecedenti condizioni che ne preparano ed effettuano l'apparizione. Il processo universale delle cose è

questo, ed il processo del sorgere dell'anima nel creazianismo rompe e nega la legge del medesimo.

In terzo luogo, ripugna ad ogni ragione, ad ogni probabilità e persino ad ogni convenienza che l'uomo sia prodotto un po' per creazione da Dio e un po' per generazione dell'uomo stesso, e ciò, tanto nel caso che la creazion dell'anima avvenga contemporaneamente alla naturale concezione del corpo, quanto nel caso della creazion dell'anima dopo avvenuta la concezione e formazione del feto. Nel primo caso è cosa destituita d'ogni senso scientifico e ad un tempo perfettamente indegna della divinità questo raffigurarsela come sempre lì in ispezione di tutti i singoli casi d'umano connubio e come pronta a compiere anch'essa la propria parte e il proprio ufficio coll'aggiunger l'anima all'ovolo fecondato. La divinità, che è pensata come l'essere infinito ed assoluto, è così abbassata al livello di chi piglia parte ad operazioni finite, relative, caduche, ossia la natura infinita è finitizzata. Nel secondo caso, oltre al predetto abbassamento e snaturamento della divinità, si va incontro ad un assurdo ancora peggiore, quello cioè di far per un certo tempo concepire, sviluppare e crescere un feto senz'anima, finchè questa vien poi posteriormente ad aggiungersi al medesimo. S'immagini, un feto senz'anima, il quale non può esser altro che un ente animale morto; giacchè, secondo le intuizioni teistiche, quello che vivifica il corpo umano è l'anima, tolta od assente la quale, non resta che il cadavere. Un feto dunque senza vita nella comun vita della gestante che lo porta! Noi domandiamo su quali esperienze, su quali ragioni, su quale analogia si fonda una tal concezione contraria a tutte

le leggi note ed immaginabili sì del pensiere che dell'essere?

Abbiam detto essere ripugnante e persin sconveniente che l'uomo sia creato un po' da Dio e un po' dall'uomo: e si potrebbe credere che su questo punto non dovessimo aspettarci una ripugnanza e sconvenienza maggiore. Ma c'inganniamo, si va più là, e si giunge fino all'assurdo della sconcordanza, e quello che vi giunge è proprio il Tomismo. S. Tommaso, messo fra le strette della dottrina creativa, che come teista non può non affermare, e la realtà naturale, che, benchè incompatibile con quella, pur non può interamente sconoscere, giunge a far produrre non il solo uomo, ma nientemeno l'anima stessa un po' da Dio e un po' dall'uomo. E propriamente ei scinde l'anima in due metà, intellettiva una, sensitiva l'altra (a cui bisognerebbe poi aggiungere anche la vegetativa, come vedremo in appresso), e fa produrre la prima per creazione da Dio e la seconda per via seminale dall'uomo mediante il connubio di maschio e di femina (1). E dire che S. Tommaso sostiene anche l'unità di queste metà (e, aggiungendovi la vegetativa, di queste tre parti di anima), le quali poi si saldano insieme non si sa come! Francamente detto, son vere stravaganze quelle che il Tomismo propugna a tal riguardo, e stra-

---

(1) « Cum a Deo anima sensitiva non creetur, eo quod non sit res subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat, quae in actu generationis per medium agunt (hoc est per semen), recte dicitur anima sensitiva traduci cum semine ». *Summ. theol.*, part. I, qu. 118, art. I. — « Cum anima intellectiva sit substantia immaterialis et subsistens, cui debetur *esse* et *fieri* proprium, non potest nisi per creationem a Deo causari: estque haereticum dicere eam traduci ex semine ». Ibid., art. 2.

vaganze tanto maggiori, in quanto, non diciamo il pensiere filosofico, ma neppur la stessa fantasia può concepirle e rappresentarsele comechessia. Di fatto, come si fa ad immaginare e concepire questa produzion dell'anima a pezzi ed a bocconi, affidandone la diversa produzione a diversi produttori? E come può la mente immaginarsi la mentovata (innanzi pag. 428, nota) pur tomistica infusion delle anime? Infonder le anime ne' corpi e congiungerle con essi è presto detto, ma non egualmente presto concepito e concepibile. Come si fa ad unire insieme o ad infonder l'una nell'altro l'anima e l'ovolo fecondato, due entità che per la loro opposta proprietà di immaterialità e materialità son dall'istesso Teismo pensate come due sostanze non confondibili nè unibili?

E qui è il luogo di mettere in rilievo la natura tutta *materialistica* e *meccanica* di questa concezione teistica, colla quale il Teismo ancor una fra le tante volte va ad incontrarsi con quel materialismo e quel positivismo meccanico che esso stesso condanna. E, se dobbiamo esser giusti, dobbiam dire che il Teismo con questo infonder anime ne' corpi, ossia con questo gittar la vita di fuori in dentro come in un vaso, e con questo attaccare insieme esternamente le parti de' viventi organismi concepisce la cosa in guisa da vincere in materialità e meccanicità il materialismo ed il positivismo meccanico istessi; perchè questi, pur errando quanto a finalità, sostengono almeno il giusto principio che i processi vitali e psichici sorgono dall'intimo della realtà e non vengon di fuori gittati entro di essa od attaccati ad essa.

In quarto luogo, rileviamo che la teoria creaziana contraddice al Teismo anche per l'opposizione in cui ella

è col principio della caduta o peccato originale che voglia dirsi. Secondo tal principio, l'uomo, che prima della caduta nacque in uno stato di perfezione, dopo la caduta nasce in uno stato d'imperfezione. Di tale imperfezione partecipa anche l'anima che è uno degli elementi della natura umana. Se l'anima è creata da Dio, non si sa comprendere e spiegare, perchè Dio una volta creò le anime perfette (almeno quelle di Adamo ed Eva), dopo le ha create e le crea tuttavia imperfette. Non crea Dio le anime sempre all'istesso modo? E, indipendentemente da ciò, è poi in generale contrario all'Ente perfetto che ei produca cose imperfette.

Da ultimo facciam notare che coll'ammissione di questa teoria del creazianismo ne segue una dualità di sì opposte ed inconciliabili sostanze come componenti la natura umana, che questa diviene una cosa perfettamente incomprensibile, inesplicabile e contraddittoria. Questa quinta ragione, a dir vero, non è diretta, ma indiretta. Se non che, quel che siamo per dire intorno alla predetta dualità di sostanze renderà questa indiretta ragione più che diretta e coopererà a mettere in maggior luce l'assurdità del creazianismo. Ad ogni modo una cosa è per ora sicura, ed è che il Teismo è nell'assoluta impossibilità di additare una origine dell'anima che sia conforme alla ragione ed alla realtà, ossia, come altra volta abbiam detto, al pensiere ed all'essere. Ed ora è tempo che veniamo a considerar l'anima nella sua esistenza insiem col corpo e nella sua relazione col medesimo, ossia nella sua esistenza terrena.

---

2. La dualità di sostanze nell'uomo.

Questa dualità, il lettore lo sa, è la base di tutto l'edifizio psicologico del Teismo; ed è ben naturale che questo si sia ben studiato di dimostrarne la realtà e razionalità. Di fatto, poche parti della psicologia teistica sono state così accarezzate e rincalzate di argomenti come essa. Questi cominciano ad apparire fin da' primi tempi del Teismo, ma non pigliano figura e consistenza filosofica che più tardi, segnatamente in S. Agostino, che è tra' primi a gettar le basi di una psicologia filosofica teistica. Dopo di lui si continuano e sviluppano nei Dottori scolastici, e poi finalmente ne' trattati psicologici del Teismo moderno, ove si accumulano, raffinano e concentrano in falange serrata. Uno di questi trattati degli ultimi tempi è, per esempio, quello di Adolfo Garnier (1), nel quale son diffusamente esposti secondo il più rigoroso spirito teistico. Non tessendo noi storia, non può certamente esser nostro intendimento di fare una esposizione critica di essi secondo che sono apparsi presso i diversi scrittori e nella succession del tempo. E però, pur non perdendo di mira gli scrittori antichi, e tra questi i due massimi, S. Agostino e S. Tommaso, ci var-

(1) *Traité des facultés de l'âme.* Paris 1852, 3 vol.

remo anche del citato Garnier. L'essenziale in ciò non è il rispetto *personale*, giacchè questi argomenti son divenuti un *comune* patrimonio della filosofia teistica, al quale han tutti contribuito un poco, ma è piuttosto la compiutezza; e, quanto a questa, se non li novereremo tutti, ne indicheremo certamente i principali.

Il fondamento di sì fatti argomenti ci par quello che vien tratto dalla considerazione delle proprietà costitutive degli esseri puramente corporei, paragonati con gli esseri, che, comunque forniti anch'essi di corporeità, pur hanno tutti quegli altri caratteri di sensazione, volizione, pensiere, ecc., i quali nel lor complesso costituiscono il campo della spiritualità. Esempi di sì fatto argomento ne abbiamo arrecati innanzi (1) di S. Tommaso pel Teismo scolastico, e di Cartesio pel Teismo moderno. Ma è questo un argomento che ricorre già in S. Agostino (2), come ricorre poi parimenti negli ultimi scrittori (3). Che cosa

(1) Ved. pag. 51 testo e nota.

(2) « Substantiam vero ejus (sc. animae) nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aëre, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto ». *De quantit. animae*, 2. — « Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur ». Ibid., 4. — « Jam vero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intelligit: nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit; quia cum intelligere vult, a corpore avertitur ». *De immortal. animae*, 1.

(3) Per esempio, a tal riguardo il citato Garnier scrive: « Les facultés que nous rapportons à l'âme, sont la force motrice, les inclinations, la volonté et l'intelligence. Il n'est pas nécessaire de les avoir complètement décrites pour montrer qu'elles ne peuvent pas être des fonctions du corps ». *Traité des facultés, etc.*, I, pag. 6.

si sostiene e conclude con questo argomento? Si sostiene che i corpi non sentono, non appetiscono, non intendono, ecc., come emerge manifestissimamente quando si prende in considerazione la natura di essi, per es., del corpo minerale e del corpo vegetale. Ma, intanto, come nel corpo umano abbiamo i fenomeni della sensazione, dell'appetizione, dell'intelligenza, ecc., i quali non appartengono al corpo, così se ne conclude che nel corpo umano vi è un principio essenzialmente diverso dal corpo e a cui appartengono i predetti fenomeni. E questo principio è l'anima che dev'essere una sostanza diversa dalla corporea. Il ragionamento di sì fatto argomento è questo.

Ebbene, questo ragionamento che par giusto e drittamente filato, è invece stortissimo ed irragionevolissimo, è un parologismo. Di fatto, donde è che si vuol trarre la natura di sostanza del principio animico colle relative proprietà di sensazione, appetizione ecc. a differenza dal corpo? dal fatto che tali proprietà non sono ne' corpi, o, che vale lo stesso, *nel* corpo; e, quando si dice corpo in genere, s'intende dire *tutti* i corpi. Ma è vero che la sensazione, l'appetizione ecc. mancano in *tutti* i corpi? mancano nel corpo minerale e vegetale, ma non nel corpo animale e, segnatamente, nel corpo umano, ove, al contrario, son presentissime e manifestissime. Sappiamo che il Teismo, nello scorgere la presenza di esse nel corpo animale ed umano, le attribuisce *senz'altro* all'anima, come ad un essere diverso ed altro dal corpo. Ma questa attribuzione non consegue: bisogna prima provarla. Esso commette in ciò l'errore di porre per già dato e provato quel che è da provare: e quel che è da provare è appunto questo, che cioè i fenomeni di sensazione,

appetizione ecc. non appartengono al corpo animale ed umano, ma all'anima come altra dal corpo istesso.

Il predetto argomento teistico, guardato in fondo è un argomento induttivo, ma di illogica induzione, per la ragione che questa è tratta non dall'universalità, ma dalla particolarità o singolarità de' casi osservati, dalla osservazione cioè della mancanza delle mentovate proprietà di sensazione ed appetizione ne' soli corpi minerali e vegetali, e non anche negli animali ed umani. Per la giusta induzione, lo sanno tutti, è richiesta la *universalità* o *totalità* de' casi: e qui non abbiamo che la *particolarità* de' medesimi. Ripetiamo anche qui che *a particulari ad universale non valet consequentia;* e poichè il predetto argomento conclude così, perciò esso è sofistico (1), paralogistico.

Un procedimento parimenti illogico, per nominare uno de' nostri filosofi (il quale, del resto, lo tiene non come *proprio,* ma l'ha *comune* col Teismo in genere), tiene, per esempio, anche il Rosmini, quando egli, volendo dimostrare la differenza essenziale del principio animico dal principio corporeo, piglia ad osservare le proprietà

(1) È l'argomentazione logica che è errata pel *sophisma fictae universalitatis*, in quanto ha posto come *generale*, e però attribuibile a *tutti* i corpi, un principio che è soltanto proprio di alcuni (de' minerali e vegetali) e però *particolare*. È come se si dovesse predicare la specie del genere (attribuire il principio specifico al generico): la qual predicazione già il vecchio ma pur sempre giovane Aristotele avea designata siccome un errore logico, potendosi inversamente predicar soltanto il genere della specie. Τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατεγορεῖται, τὰ δὲ εἴδη κατὰ τῶν οὐκ ἀντιστρέφει. *Categ.*, c. 5, ed. Bekk., p. 2, b. 20. — Corrisp. latino: Nam genera speciebus attribuuntur, species autem generibus vicissim non attribuuntur. —

corporee e le proprietà spirituali, e, trovandole non solo diverse, ma persino opposte, ne inferisce la diversa ed opposta sostanziale entità de' due. Che le predette proprietà sieno diverse ed opposte è verissimo, ma da ciò non conseguono punto due diverse sostanze come sostrati e subbietti diversi di queste proprietà. E tanto più non conseguono, in quanto l'uomo (per limitarci allo special soggetto della psicologia teistica e non tenendo conto di tutto il regno animale, per rispetto al quale la cosa è la stessa) evidentissimamente si mostra nel fatto siccome un essere, nel quale le due diverse ed opposte serie di fenomeni hanno un unico e comun sostrato, un unico e comun subbietto (1). Il Rosmini ed il Teismo trovano la più solenne smentita nel fatto. Bisogna forse rovesciare e negare i fatti per far la scienza? ma allora non si fa nè scienza nè dimostrazione qualsiasi che abbiano una base reale, ma scienze e dimostrazioni immaginarie.

---

(1) Vedi *Antropologia in serv. del. sc. mor.*, ediz. milanese del 1838, pag. 34 e ss. Per Rosmini poi la cosa è tanto più vera, in quanto egli, pur ammettendo il comun principio del Teismo della dualità delle sostanze, dice poi che il sentimento, che è funzione spirituale, non può avvenire indipendentemente dalla corporeità, per forma che il sentire diviene una *comune* ed *unica* funzione dell'anima e del corpo insieme. Ma allora diviene impossibile la dualità di sostanze, e le quattro dimostrazioni ch'ei fa, ibid., pagina 63 ss., per dimostrarla non sono che quattro paralogismi. La natura paralogistica di esse, per additarla qui di passaggio, consiste in ciò, che tutti quei fenomeni che si adducono come dimostrativi della semplicità dell'anima non son mai dimostrati come tali che appartengono all'anima sola e non già all'anima ed al corpo insiem congiunti, e costituenti un sol sostrato e un sol soggetto. Perchè le dimostrazioni reggano, bisogna dimostrare la indipendenza di anima e corpo e la lor duplicità di soggetto e di sostrato, il che Rosmini non dimostra.

Perchè la inferenza delle due sostanze fosse vera, bisognerebbe dimostrare che i fenomeni di sensazione, appetizione ed intellezione nell'uomo avvenissero indipendentemente dal corpo umano e che l'uomo non fosse un sol soggetto e un sol sostrato di tutte le funzioni del suo essere, ma un doppio soggetto e un doppio sostrato. Una tal dimostrazione non fece mai e (cogli ultimi progressi delle scienze naturali ed antropologiche si può con sicurezza aggiungere) non farà mai nessun teista. Fino a prova in contrario, ritenendo la unità di subbietto e di sostrato di tutte le funzioni umane, sieno spirituali, sieno corporee, sieno simili, sieno anche dissimili ed opposte, unità attestata evidentemente dal fatto e dalla ragione, ne discende che la inferenza della duplicità tentata con questo primo argomento è perfettamente illogica e nulla.

Le anzidette osservazioni (ed anche in ciò crediamo di rilevare un modo di argomentare non individuale, ma generale nel Teismo) valgono in tutto e per tutto contro consimili induzioni ed inferenze fatte in proposito dal Garnier. Ei dice, ibid., pag. 11: « *Si le corps était l'âme, toute impression du premier serait une perception de la seconde* ». Il che, secondo lui, non è; come risulterebbe persin da fatti. In effetto « *le consul romain qui s'empare de Syracuse, recommande d'épargner la vie d'Archimède. Un soldat, trouvant un homme profondément occupé d'une figure qu'il avait tracée sur le sol, lui demande son nom, et n'obtenant pas de réponse, il le tue: c'était l'illustre géomètre. L'oreille d'Archimède a été frappée de la voix du soldat et cependant il n'a pas entendu; ce n'est donc pas le corps qui entend* ».

Il Garnier crede di produrre un argomento in favore della duplicità di sostanze, traendolo da un fatto ch'egli spiega malamente e che, spiegato rettamente, riesce persin contrario alla medesima. La concentrazione dello spirito sino al punto di non avvertire sensazioni e impressioni è un fatto ovvio. Ma vuol forse dir ciò che lo spirito si possa concentrare indipendentemente dal corpo e dalle relative funzioni fisiologiche, nervose, cerebrali, ecc. del medesimo? oibò! Chi è quello che potrebbe supporre una tal cosa contrariamente al *principio di fatto e di ragione dell'unità della vita umana* ne' fenomeni psichici e fisici, segnatamente dietro le recenti conoscenze fisiologiche de' processi della medesima? Se la concentrazion dell'anima è impossibile senza le corrispondenti funzioni corporee, ne segue, contrariamente alla spiegazione ed inferenza del Garnier, che, se Archimede non ha sentita la voce del soldato, non è perchè l'anima di lui, indipendente ed altra dal corpo, fosse, diciam così, tutta occupata in sè stessa ed in sè sola, ed il corpo fosse da sua parte disoccupato ed inattivo; ma solamente perchè corpo ed anima, insiem costituenti il soggetto umano e la natura umana, erano *entrambi* occupati ed in preda ad un'operazione più viva e più intensa che non faceva avvertire la men viva e meno intensa. Da tale spiegazion del fatto, che ci par la vera, non si può più concludere alla duplicità, ma invece all'unità di sostanza nell'uomo.

Ciocchè avevamo a dire di generico intorno a sì fatto argomento è il già detto, e potrebbe bastare. Se non che, a cagione della grande importanza del Tomismo, non possiamo a meno di considerare anche su questo punto

due argomenti abbastanza speciosi di S. Tommaso diretti a dimostrare che l'anima non è il corpo, e che perciò è un essere incorporeo e sussistente per sè.

Il primo di essi è così. Ei pone innanzi tutto la massima che l'anima è il primo principio della vita, o, come anche altrimenti dice, il principio vivente. Ora, il principio vivente, secondo lui, non appartiene al corpo in quanto corpo, altrimenti ogni corpo sarebbe vivente: il principio di vita appartiene al corpo umano in quanto tale particolar corpo. Intanto, ciocchè è tale essere determinato non lo è per sè, ma in virtù di un altro principio che è l'atto di esso. L'anima che è principio di vita non è il corpo, ma l'atto del corpo, in quella stessa guisa che il caldo, che è il principio del riscaldamento, non è il corpo, ma un certo atto del corpo (1).

Tutta la forza di questo argomento sta in ciò che il principio della cosa non è la cosa: nel caso in quistione il principio è l'anima e la cosa è il corpo, e perciò l'anima, che è il principio del corpo, non è il corpo. Questo principio, nel caso del tal corpo determinato (il corpo umano) è poi in fondo l'atto del corpo; e in quella guisa

---

(1) « Anima cum sit primum principium vitae in his quae apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus..... Manifestum est enim quod esse principium vitae vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae: Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus: Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius: Anima igitur quae est primum principium vitae, non est corpus sed corporis actus: Sicut calor qui est principium calefactionis non est corpus, sed quidam corporis actus ». *Sum. theol.*, p. I, quaest. 75, art. 1.

che il principio del corpo non è il corpo, in quella stessa guisa l'atto del corpo (che è l'anima) non è il corpo. L'errore qui è più che evidente, e consiste nello scindere l'atto (l'anima) dall'attuato (il corpo), il principio dal principiato, che sarebbe (per addurre un qualche esempio saliente) come scindere la vita del vivente, la forza dalla cosa forte, il principio vegetativo dal vegetante, il principio digestivo dal digerente, ecc. Questa scissione, da una parte, è contraria alla realtà, nella quale atto ed attuato, vita e vivente ecc. non son due esseri, ma un solo inscindibile essere; dall'altra, all'aristotelismo, di cui S. Tommaso segue i principî; giacchè anche per Aristotele atto ed attuato, vita e vivente ecc., in conformità della realtà, costituiscono non già un doppio essere, ma un sol essere. S. Tommaso, in sostanza, nel sostenere la predetta scissione, si è messo dalla parte della trascendenza de' principî, la quale è stata rappresentata da Platone, e non già dalla parte della immanenza de' medesimi, la quale è stata rappresentata da Aristotele. Tutta la polemica aristotelica contro le idee platoniche è appunto diretta contro la trascendenza delle medesime; e il grande scolastico, aristotelico, non se ne accorge, e regredisce da Aristotele a Platone. Del resto, avremo in appresso, quando parleremo del commercio dell'anima col corpo, ulteriore occasione di additare a che insormontabili difficoltà e contraddizioni va incontro S. Tommaso colla predetta scissione.

Il secondo argomento dell'Aquinate è più specioso, ma non meno errato del primo, ed è questo, che cioè l'anima non può essere corporea, siccome quella che conosce la corporeità. La ragion di ciò è che chi dee conoscere

altro, non dee avere in sè nulla di quest'altro conosciuto: avendolo in sè, sarebbe impedito di conoscerlo, come, per esempio, la lingua dell'infermo, affetta d'umor colerico ed amaro, non sente più il dolce, ma questo stesso le sembra amaro. Se l'anima conoscente i corpi non può essere corporea, vuol dire che essa è una entità incorporea sussistente per sè (1).

Tutta la forza e insieme tutto l'errore di tale argomento sta nel principio che il conoscente non deve avere in sè nulla della natura dell'essere conosciuto. È questo un principio che S. Tommaso ammette come *universale*, e pure, secondo gli stessi intendimenti del Santo, non potrebb'essere applicabile che al solo caso *particolare*, anzi *singolare* della corporeità. Di fatto, secondo i principî del Teismo e dell'istesso S. Tommaso, gli enti reali e conoscibili sono Dio, l'angelo, l'uomo e la materia. Ora Dio e l'angelo sono entità di natura spirituale e sono obbietti conoscibili, ed il conoscente, ossia l'anima, è di natura spirituale anch'essa. Se fosse vero il principio che il conoscente non deve avere in sè nulla della natura del conosciuto, l'anima, spirituale, non dovrebbe poter conoscere Dio e l'angelo, entità spirituali.

Inoltre, l'anima conosce l'uomo, e l'uomo non solo nel proprio subbietto, di cui fa parte essa stessa, ma anche

---

(1) « Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens..... Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum: Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum: Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara ». Ibid., art. 2.

negli altri uomini, che per essa sono obbietto. Ora, l'altro uomo è composto di anima e corpo, e l'anima conoscente conosce in quest'altro uomo non solo l'entità corporea, ma anche l'entità animica; ossia l'anima conosce l'anima (altrui, oltre alla propria). Se fosse vero il principio predetto di S. Tommaso, l'anima conoscente non potrebbe conoscer l'altrui anima, che rispetto a quella è il conosciuto e della medesima natura del conoscente. Rimarrebbe dunque il caso *singolare* della conoscenza della materia, il quale non può da sè solo, e contrariamente a' rimanenti casi di conoscenza indicati, essere innalzato a principio universale.

Del resto, perchè S. Tommaso dalla natura corporea dell'obbietto conosciuto potesse, e non ancora legittimamente, ma soltanto probabilmente e suppositivamente, inferirne la natura incorporea del subbietto conoscente, dovrebbe dimostrare che quest'ultimo potesse conoscere senza l'aiuto e il mezzo del corpo: il che non è punto dimostrato. Se l'anima non può conoscere senza corpo, come la cosa realmente è fino a dimostrazione in contrario, ne segue anzi irrepugnabilmente un principio perfettamente contrario a quello dell'Aquinate, il principio, cioè, che il subbietto conoscente non può conoscere, se non è sostanziale e reale unità di spiritualità e corporeità, ossia un essere di cui queste due ultime sieno elementi inscindibili sì nell'essere che nella conoscenza.

L'esempio dell'infermo, addotto da S. Tommaso, è poi perfettamente inconcludente; perchè la ragione per cui la lingua inferma gusta amaro ciocchè è dolce, ossia per cui il senziente non sente la vera natura e qualità del sentito non è che senziente e sentito, nella conoscenza

sensibile, debbono essere di diversa natura, ma è che la giusta conoscenza, sia conoscenza sensibile, sia conoscenza intellettiva, avviene soltanto nello stato sano del subbietto conoscente, e l'infermo non è in questo stato, onde l'inesatta conoscenza, ossia sensazione dell'amaro pel dolce. S. Tommaso dunque non riesce a provare l'incorporeità e sostanzialità dell'anima come altra dal corpo.

Un altro argomento con cui il Teismo crede di provare la duplicità di sostanze nell'uomo è quello che esso trae dall'unità dell'anima. L'anima sarebbe sempre tutta (e però una e medesima) in ogni singola parte del corpo, quando il corpo non è mai tutto, ma sempre parziale in ciascuna sua parte (1). L'anima dunque sarebbe una sostanza una ed impartibile, quando il corpo sarebbe, all'opposto, una sostanza consistente di molte parti.

Anche questo argomento è surrettizio e paralogistico come l'altro. Di fatto, si ha innanzi tutto anche in esso il difetto di agguagliare tutti i corpi senza tener conto delle loro differenze. Certo che i corpi son tutti composti di parti, le quali sono dissimili: certo che il corpo non

---

(1) « Moles quippe (così S. Agostino) omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest ». *De immort. anim.*, 25.

« L'âme se distingue du corps par son unité (*e distinguersi è inteso qui nel senso di esserne una entità sostanziale, entità propria altra dal corpo*)..... Les fonctions du corps s'opposent aux facultés de l'âme, non seulement en ce que le sujet connaissant ne les aperçoit pas directement comme il aperçoit sa pensée, mais aussi en ce qu'elles se répartissent entre les molécules corporelles, tandis que les facultés de l'âme ne peuvent se diviser entre plusieurs parties ». GARNIER, loc. cit.

è tutto in ciascuna parte: però non è men vero che, primamente, apparisce anche ne' corpi quel principio di unità, che si vorrebbe quasi restringere all'anima, secondamente, apparisce in modo diverso e in modo più o meno intimo ne' diversi corpi. In effetto, ne' corpi inorganici (ne' minerali) la divisibilità delle parti è come prevalente rispetto all'unità: ma, ad onta di ciò, l'unità pur si manifesta. Si manifesta nell'adesione delle parti e in altre proprietà che accomunano le parti stesse in una unica natura, per esempio, la natura minerale di dati corpi e di tutte le parti che li compongono, e, tra i corpi minerali, la natura ferrea, argentea di essi esistente in tutte le singole parti. Ma, se dalla natura inorganica si passa alla natura organica, quel che noi diciamo divien più manifesto; giacchè in questa, accanto alla divisibilità, si comincia a far prevalente l'unità, la quale è tanto più grande e più intima, quanto più si sale nella scala degli esseri organici, finchè negli animali superiori e nell'uomo divien massima. Quanto ai corpi organici umani, per fermarci a questi che son l'oggetto in quistione, da una parte, non si può dividerli e suddividerli a piacere, poniamo, come i corpi inorganici, giacchè questa divisione e suddivisione è perfettamente a scapito della lor vera e concreta natura, che consiste nell'*integrità* dell'organismo; dall'altra, il principio dell'unità si concreta ed effettua in essi in guisa che ne sono in tutto e per tutto condizionate le stesse parti del corpo. Or questa unità di tutto l'organismo (secondo gli stessi principî teistici, i quali propugnano l'unione intima de' due elementi costitutivi dell'uomo) non si limita alla sola anima, ma si estende anche al corpo. È in questa

unità de' due elementi che consiste la realtà e la verità dell'uomo, giacchè, quando questi son disuniti, l'uomo non è più uomo.

Del resto, l'istesso Teismo sostiene ad un tempo non esservi punto e particella del corpo che non sia animato, il che, se deve avere un senso, non può significar altro se non che corpo ed anima, animante ed animato costituiscono un sol tutto, nel quale ogni punto animato si continua senza divisione e interruzione con ogni altro punto animato, per forma che l'unità di tutti i punti dell'organismo e però di tutto l'organismo è comune all'anima ed al corpo. Da ciò consegue che, quando il Teismo deduce la sostanzialità dell'anima, come altra dal corpo, dal fatto dell'unità che si manifesta nell'uomo stesso (nessuno pensò mai l'unità dell'anima manifestarsi fuori del corpo), commette il paralogismo di limitare alla parte, all'anima, ciocchè è proprietà del tutto, cioè dell'anima e del corpo insieme ed indivisi. In breve, la falsa e paralogistica argomentazione è questa: si osserva l'unità in tutto l'organismo umano, come si osserva insiem coll'unità anche la divisibilità del medesimo: ossia nell'organismo si osserva unità e moltiplicità, tutto e parti: questo è il fatto reale osservato. Una giusta argomentazione dovrebbe indurne che dunque nell'organismo umano v'è l'unità e la moltiplicità, il tutto e le parti. Che cosa fa invece il Teismo? taglia in due parti l'organismo umano, ossia l'uomo, e, contrariamente alla realtà e alla logica, attribuisce alcune proprietà, l'unità e la totalità, all'anima, ed alcune altre, la moltiplicità e le parti, al corpo. Un tale argomento è dunque falso.

E son due: gli altri argomenti si risentono più o meno

degli stessi vizî: vediamolo in un altro che si somiglia tanto a quello or ora riferito, intendiam dire quello che inferisce la sostanzialità dell'anima dalla *identità* della stessa, appellata anche identità personale.

Il principio dimostrativo di questo argomento è che l'anima permane sempre a sè identica, mentre che il corpo è soggetto a continui mutamenti (1). Se l'anima, conchiude esso, è sempre la stessa e conserva inalterato il proprio tipo, mentre che il corpo si altera, ossia si fa sempre altro e diverso da sè, ne segue che essi non possono essere il medesimo essere, ma debbono essere due diversi esseri con propria specifica natura e propria specifica sostanza.

Questo argomento è stato sempre tenuto dal Teismo per uno dei più forti, anzi per addirittura invincibile. E pur esso non è men fragile ed anzi men falso degli

(1) S. Agostino, pur ammettendo che l'anima muti ne' suoi accidenti, in questi o quelli appetiti, in questi o quei pensieri, ammette però che ella non muti nella sua essenziale e sostanziale natura, nella quale ella permarrebbe a sè identica. Dell'anima, a tal riguardo, sarebbe come della cera, la quale, col pigliar forma quadrata o rotonda (si ex quadrata rotundam formam sumat), non muta. « Manet autem cera, cum illa mutentur. Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum, quae in subjecto sunt, cum ipsum tamen juxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur ». *De immortal. anim.*, 8. Soggiunge anche Sant'Agostino come l'anima non cresca o diminuisca come il corpo. Ma questo lo riferiremo più innanzi per un altro rispetto. Il Garnier modernamente formola questa argomentazione così: « L'âme se distingue du corps par sa permanence identique. L'unité de l'âme montre que celle-ci n'est pas le corps: l'identité de l'âme le montre également. On entende par l'identité de l'âme ce fait qu'elle reste la même pendant tout le temps de son existence sans augmentation ni diminution. Ce qui est simple ne peut ni augmenter ni diminuer ». Ibid., pag. 10.

altri; per la ragione che ciocchè si propugna come specifica prerogativa dell'anima, è un carattere propriissimo anche del corpo, e, quel che più monta, non del solo corpo umano, ma di tutti i corpi, segnatamente organici. È una cosa che avrebbe dovuto esser rilevata contro il predetto argomento in tutti i tempi, perchè in tutti i tempi si è rilevato e riconosciuto il carattere tipico (che a questo, in fondo, si riduce il carattere dell'identità dell'anima) degli esseri organizzati. E si è tanto riconosciuto che è persino fortemente propugnato il carattere della fissità della specie. Ora, il carattere della fissità non è altro che quello della costanza e permanenza del medesimo tipo di un essere. Ma ciocchè non si rilevava prima contro l'allegato argomento, si è cominciato a rilevarlo da qualche tempo in qua da scienziati materialisti e positivisti, tra cui Moleschott, Büchner ed altri. Il Bain ha in proposito un luogo degno di nota che il lettore può vedere a piè di pagina (1). Questi scienziati osservano giustamente che anche il corpo ha la sua identità di tipo non altrimenti che quella che si mette innanzi per l'anima.

Una consimile osservazione contraria all'allegato argomento va fatta dal punto di vista del principio della eredità, che presentemente rappresenta, e giustissima-

---

(1) « Ils (gli scienziati materialisti e positivisti) répondent aussi à l'argument spiritualiste fondé sur l'identité personnelle de l'esprit et le changement continuel du corps, par cette observation évidemment juste, que le corps aussi a son identité, identité de type ou de forme, bien que ses molécules constitutives puissent changer et être remplacées par d'autres ». Bain Alex. *L'esprit et le corps*. 3e édit. Paris 1878, p. 201.

mente, la sua gran parte anch'esso. È il Ribot che lo nota, rilevando come per eredità si trasmetta e mantenga il tipo specifico, che è poi l'identità dell'essere (1). Sicchè dunque non solo hanno il lor tipo specifico i corpi (individuali) organizzati come singoli, ma questi per eredità (o, come una volta si diceva, per generazione) lo trasmettono e conservano nelle specie. L'identità *personale,* che è poi l'identità individuale, non è dunque una proprietà esclusiva dell'anima, ma è comune al corpo (ed ai corpi). E quanto all'epiteto di personale, è più che proprio del corpo stesso; e noi, parlando di uomo o donna che abbia bel corpo, lo diciamo o la diciamo di bella persona. Alla mente ed al cuore del lettore saran presenti le parole di Francesca, quando racconta:

« . . . . Amor
« Prese costui della bella persona
« Che mi fu tolta . . . » (2).

Quanto a mutabilità e immutabilità, onde ha tratto origine il presente argomento, andrebbero rilevati i seguenti punti, cioè:

1° Che non si muta il solo corpo, ma si muta anche l'anima;

2° Che l'anima non si muta isolatamente e indipen-

(1) « L'hérédité est la loi biologique en vertu de laquelle tous les êtres doués de vie tendent à se répéter dans-leurs descendants; elle est pour l'espèce ce que l'identité personnelle est pour l'individu. Par elle, au milieu des variations incessantes, il y a un fond qui demeure, etc. ». *L'hérédité psychologique* par Th. Ribot, 2e édit., Paris 1882, pag. 1.

(2) *Inferno,* canto V, verso 100 ss.

dentemente dal corpo, ma si muta insiem con questo, e viceversa;

3° Che non vi è immutabilità nella sola anima, ma vi è immutabilità anche nel corpo; e che quindi vi è mutabilità ed immutabilità sì nell'anima che nel corpo;

4° Che la mutabilità e l'immutabilità de' due non avvengono in essi isolatamente ed indipendentemente l'una dall'altro: e viceversa; ma avvengono congiuntamente e per influsso di azion reciproca: per forma che la mutabilità ed immutabilità dell'una è ad un tempo mutabilità ed immutabilità dell'altro;

5° Che finalmente la vicenda di mutabilità ed immutabilità contemporanea ed inscindibile de' due non è altro che evoluzione di entrambi, la quale poi nell'unità de' due lati costituisce l'evoluzion dell'uomo.

Abbiam detto che i predetti punti, che noi teniam per veri e confermabilissimi per mezzo della ragione e dei fatti, andrebbero rilevati; ma, a volerli chiarire e fermar bene, dovremmo entrare in spiegazioni e discussioni che ci allontanerebbero dal nostro proposito. Però, chi consideri attentamente ciocchè è detto e dibattuto in tanti luoghi della nostra opera, potrà da sè stesso chiarirseli e rifermarseli. E soggiungiamo che, se vi fosse taluno che ne dubitasse e ci richiedesse di spiegazioni e conferme, non avremmo difficoltà di sorta a soddisfarlo in qualche altra occasione. Ad ogni modo, dopo l'anzidetto, una cosa è sicura, ed è che, una volta che l'identità (od il tipo specifico) dell'essere non è propria della sola anima, ma anche del corpo, ella non può essere adoperata come un argomento per sostenere la specifica sostanza dell'anima stessa d'incontro al corpo.

Prevediamo alcune obbiezioni che il Teismo di sicuro farebbe a tal conclusione, che cioè, anche ammettendosi la identità tipica nel corpo, la identità dell'anima sia perfettamente diversa da quella del corpo istesso; perchè l'anima è conscia di sè e della propria identità, quando il corpo ne è inconscio; perchè l'identità dell'anima non è soggetta a crescenza o diminuzione, quando la permanenza del tipo nel corpo è soggetta all'una ed all'altra, non che a tutte le note alterazioni delle età della vita, e simili.

Vane obbiezioni. Elle poggian tutte su d'un falso supposto, sul supposto della dualità di sostanze dell'anima e del corpo: ossia poggian sul supporre come già provato quel che si dee provare. (È noto il relativo sofisma logico). Solo allora il Teismo potrebbe dire che l'identità, la coscienza, il non soggiacere a crescenza e diminuzione fosser proprî della *sola* anima, quando fosse già provato che tali proprietà animiche fossero esistenti ed agenti indipendentemente dal corpo. Ha il Teismo provato che l'anima permane a sè identica, è conscia e non soggiace a crescenza e diminuzione *senza corpo?* Una tal prova il Teismo non l'ha mai data. Ed allora, fino a prova in contrario, il fatto reale ed evidente, ammesso, del resto, anche dall'istesso Teismo nella *reale unione* di anima e corpo, è che questi costituiscono nel loro insieme un sol composto, una sol vita, un solo essere; e che quindi la immutabilità, la coscienza ecc. dell'anima senza la cooperazione del corpo è così immaginaria ed irrazionale, come sarebbe immaginaria ed irrazionale tutta la vita corporea senza la coefficienza dell'anima. Ciò vuol dire che questo argomento è anch'esso perfettamente nullo.

Dello stesso genere degli antecedenti argomenti ne ricorrono ancora parecchi nel Teismo, vale a dire di tali che mirano a provare la dualità di sostanze di corpo ed anima da ulteriori distinzioni di proprietà e fenomeni de' due, come, per es., dalla *semplicità* dell'anima, in opposizione alla natura *composta* del corpo, dal non esser l'anima soggetta alle vicende fenomeniche della veglia e del sonno, mentre che vi si dice soggetto il corpo ecc. Per questi e consimili argomenti che ricorrono in S. Agostino (*De quantitate animae*, e *De immortalitate animae*) ed in altri Padri e Dottori, come poi ne' trattati psicologici teistici posteriori, da una parte, non possiamo far altro che rinnovare le osservazioni testè fatte, che cioè le proprietà ed i fenomeni animici sussistono ed agiscono in unità col corpo, da cui sono inseparabili e con cui costituiscono un sol essere e un sol subbietto; dall'altra, avremo più innanzi occasione di toccarne ancora, quando parleremo del commercio dell'anima col corpo.

Se non che, non possiamo a meno di ricordare ed apprezzare due altre specie di argomenti pur miranti allo stesso scopo, l'una cioè di quelli che si traggono da' fatti interiori di coscienza, l'altra di quelli che si traggono dal fine ultimo dell'uomo (1).

Quanto alla prima di queste due specie, ci riferiremo

(1) Se teniam conto di queste due specie distinte di argomenti, e se tutti gli argomenti antecedentemente esposti li comprendiamo nella generale categoria di quelli che si traggono dalla distinzione delle rispettive proprietà dell'anima e del corpo, possiam dire che la grande varietà di argomenti psicologici per provare la doppia sostanza di anima e corpo si può ridurre alle tre specie indicate.

al modo come la presenta ed esprime il citato Garnier. Il quale rileva innanzi tutto, e sempre in conformità delle intuizioni teistiche, che nella nostra percezione interna la coscienza ci attesta in modo diretto e persuasivo che l'io è un principio animico, spirituale da non confondere col corpo (loc. cit., pag. 2). Nella quale distinzion de' due ei va tant'oltre da fare un taglio netto tra loro, ed esprimerne la dualità di essere e di sostanza con espressioni come queste: « *Le corps est mien, il n'est pas moi: la pensée n'est pas mienne, elle est moi-même* »... « *L'existence de mon corps... est hors de moi, et je la distingue de la mienne* » (ibid.).

Questo argomento è destituito anch'esso di qualsiasi fondamento, e forse non si può dirlo di nessun altro con pari certezza come di esso; per la ragione che ci troviamo in un campo di interna e diretta osservazione, nel quale possiam tutti sì sperimentare che giudicare l'allegato fatto di coscienza. Per quanto noi ci ripiegassimo e concentrassimo su di noi stessi, percependo consciamente e direttamente tutto il nostro essere interno, non ci avvien altro di percepire se non un unico essere e subbietto, nella qual percezione e nel qual unico essere e subbietto sentiamo e percepiamo un *indistinto complesso* di elementi, atti e funzioni che sono ad un tempo animici e corporei, psichici e fisiologici; e non altro. Si ripieghi il lettore su di sè, intuisca e percepisca tutto sè stesso, e veda se gli avviene di intuire e percepire altro. La voluta attestazione di coscienza del Garnier della percezione della *distinzione* del principio animico dal principio corporeo è perfettamente immaginaria. Quel che in realtà si percepisce non è la *distinzione,* ma la

indistinzione de' due. E allora le relative espressioni del Garnier, che cioè *il corpo è mio e non è me*, *il pensiere non è mio, ma è me stesso,* e, peggio ancora, *il corpo esiste fuori di me*, sono altrettanto irrazionali, quanto son lontanissime dal modo come realmente avviene la predetta interna intuizione, non che da quello che realmente si percepisce. Chi ha mai percepito il corpo *fuori* di sè, e sè *fuori* del corpo, e sè ed il corpo come due esseri! Queste che si chiamano interne intuizioni testificate dalla coscienza non son fatti di coscienza e di pensiere tranquillamente e veramente osservatore, ma fatti di pura e pretta fantasia, i quali, lungi dall'essere a sostegno e conferma del Teismo, sono a tutto danno del medesimo. Imperocchè i fatti, quando non son reali, ma immaginarî, non son atti a sostenere, ma a far cadere una dottrina.

Altrettanto è a dire di consimili fatti consci e percettivi, onde il Garnier vorrebbe come trarre una novella prova della duplicità di essere e di sostanza nell'uomo. « *L'âme ne perçoit pas,* dic'egli, ibid., pag. 14, *les impressions des organes des sens que comme des objets extérieurs..... Lorsque les modifications des organes d'où résultent les perceptions sont remarquées de l'âme, elle ne les confond pas avec ses propres phénomènes. L'âme dit d'elle-même:* je connais, je pense, je souffre; *mais elle ne dit pas:* je sonne, je brille. *Quel que soit le phénomène organique d'où résulte pour l'âme la perception du son et de la lumière, jamais l'âme ne prend ce phénomène pour une modification d'elle-même, et c'est une nouvelle preuve qu'il faut les distinguer de ses organes* ».

Non è vero che l'anima percepisce le impressioni degli organi come obbietti esterni, ma è soltanto vero che le sente in distinte parti dell'organismo: per es., sente la impressione tattile sull'epidermide, la impressione di materie odoriferanti nell'olfato ecc.; le sente insomma nei rispettivi organi. Se non che il sentirle in diverse parti dell'organismo non significa punto e non è punto avvertito in guisa che l'anima le senta come avvenenti in un essere vivente, di cui ella non faccia parte integrante. Al contrario, le impressioni gradevoli e le dolorose, benchè sentite in diverse parti del corpo, ella le sente come proprie e del corpo e di sè stessa: ed è per questo che il nostro buon senso, contrariamente a queste false distinzioni e separazioni, ci fa parlare delle *nostre* gioie e de' *nostri* dolori: e quando diciam *nostri* intendiam parlare non di quelli del nostro corpo soltanto, ma di quelli che son divisi in comune anche dall'anima nostra. Insomma, l'anima nella sua verace realtà non si è mai sentita nè pensata come divisa dal corpo in guisa da costituir con esso due esseri e due sostanze.

La ragione poi, per la quale l'anima non dice: *Io suono o risuono, io splendo ecc.* non è quella addotta dal Garnier, che cioè l'anima sia una sostanza diversa da quella del corpo, ma è, invece, che il corpo organico, e in più particolar modo il corpo *animale* in cui si manifesta appunto il principio animico, non è sonoro o luminoso nel senso de' corpi inorganici; e quindi l'anima non può attribuire al corpo umano ed a sè stessa che vi agisce in unità una proprietà ed una funzione che non ne fanno parte. Ma ben però dice l'anima: Io suono il violino; e dice meglio e più propriamente ancora: Io canto.

Tutti i mezzi ed atti per effettuare il suono del violino son certamente sensibili e corporei, e pur non di meno l'anima vi coopera, ed a segno che un corpo senz'anima non suona nè violino, nè altro istromento qualsiasi. E quanto al canto poi, se corpo ed anima vi concorrono entrambi, tutti sanno che quando il canto è manifestativo di un profondo sentimento, diciamo che esso *viene addirittura dall'anima.* Certo, dall'anima! è questa che canta e penetra nell'anima di chi sente, e non è solamente e propriamente il meccanico scotimento de' muscoli della trachea. E se l'anima, come vuole il Garnier, non dice: Io splendo, pur ella dice e con verità e realtà: *Io raggio di gioia,* io era raggiante di gioia ecc. Questo raggiar di gioia non è possibile colla sola anima come altra dal corpo e come costituente un essere sostanziale proprio diverso dal corpo, ma è soltanto possibile come un complesso di funzioni psichiche, fisiologiche, affettive ecc., che nella loro indissolubile unità agiscono contemporaneamente come un solo e medesimo soggetto. Dividete i fattori onde risulta il raggior di gioia, e non raggia più di niente nè anima nè corpo. Anche questa specie di argomenti dunque non conclude meglio dei primi alla dualità di sostanza, ma s'infrange con essi dinanzi alla concreta unità sostanziale di anima e corpo.

Quanto all'altra specie di argomenti, cioè a quella che vuol dedurre l'agognata e non mai provata sostanziale dualità dall'ultimo fine, o, come anche si dice, dalla destinazione dell'uomo, le cose non solo non stanno meglio, ma stanno anzi peggio che peggio. Perchè, negli antecedenti argomenti avevamo fattori, elementi e proprietà che, se potevano essere malamente interpretati, erano

almeno realmente esistenti: avevam dunque fenomeni estesi ed inestesi, sensibili e non sensibili, consci ed inconsci, mutabili ed immutabili, e via dicendo, da' quali si poteva, se non cavare una retta e rigorosa inferenza di dualità di sostanze, almeno un'apparenza, una larvata esistenza di esse. Ma in quest'ultima specie indicata non abbiam più differenza e duplicità qualsiasi di elementi e fattori, abbiam l'anima con sè sola, colle sue buone e colle male sue opere, colle sue speranze e coi suoi disinganni, coi suoi desiderî della perenne durata, e coi suoi timori della possibile cessazione; e, perchè le sue opere, che potrebbero non avere la giusta retribuzione in questa vita, l'abbian di sicuro in un'altra, perchè i suoi timori fossero rimossi e i suoi desiderî appagati, si crede di trarre la logica inferenza che *dunque* vi dev'essere un'altra vita, ove l'anima vivrà immortale, e che *dunque* quest'anima dev'essere una sostanza, perchè, se nol fosse, non potrebbe staccarsi dal corpo e vivere eterna, ma cadrebbe con esso. È a ciò che si riduce, in fondo in fondo, il succo ed il sangue d'un tale argomento, che escogitato propriamente e direttamente a postulare l'immortalità dell'anima, è stato indirettamente adoperato a dimostrarne la sostanzialità (1).

---

(1) Chi non l'abbia e vuol avere un'idea e un esempio di questa specie di argomentare, eccone l'una e l'altro nel citato Garnier, ibid., pag. 14: « Raisons, così egli, de la distinction de l'âme du corps prises de la destinée de l'homme..... Platon a démontré en plusieurs endroits de ses ouvrages la nécessité des peines et des récompenses à venir, et par conséquent d'une autre vie et de la séparation de l'âme du corps (Voy. le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Timée*, et la fin du *Gorgias* et de la *République*). On a fait valoir dans les temps modernes, des raisons prises de la notion de

Come il lettore vede, il valore di esso dipende dall'aver prima provato sì la realtà di una vita futura, sì l'immortalità dell'anima nella medesima, siccome quello che le presuppone entrambe. Intanto, come avremo tra non molto ad esaminare gli argomenti dimostrativi dell'una e dell'altra, così rimandiamo il lettore a questa prossima disamina. Gli anticipiamo però fin da ora, che, poichè gli argomenti addotti in sostegno di queste due ultime non han valore alcuno essi stessi, perciò col cader di essi cade anche quest'ultimo argomento prodotto per dimostrare la sostanzialità dell'anima. Ed ora, dopo le antecedenti discussioni, crediamo di poter con tutta ragione concludere che il Teismo ha sempre creduta, e, sulla credenza, ha sempre asserita, ma che in realtà non ha mai dimostrata quella dualità di sostanze che è la chiave di volta del suo edifizio psicologico. Una ulteriore, benchè indiretta prova della inesistenza, e però indimostrabilità di essa (ciocchè non è vero e reale non è dimostrabile) l'avremo prendendo in considerazione, primamente il commercio dell'anima col corpo, e poscia alcuni fenomeni psichici e corporei, ossia psico-fisici, degni di nota.

---

l'infini et du désir de l'immortalité qui sont dans le cœur de l'homme, et que la Providence n'y a pas mis en vain. On peut y joindre encore des arguments empruntés de la bonté de Dieu et de la grandeur nécessaire de son œuvre. Dès qu'on admet que ce monde a une cause, on est invinciblement entraîné à croire que cette cause est parfaite, si elle est parfaite, son œuvre doit contenir quelque chose de durable (*ciò non segue punto*) et d'immortel, à quoi tout le reste se rapporte ». Questa qualche cosa di durevole, perchè duri fuori del corpo, bisogna che sia una sostanza, ecc.

3. Commercio dell'anima col corpo.

Avendo il Teismo tentato e creduto di provare la dualità di sostanze nell'uomo, la animica e la corporea, gl'incombeva naturalmente l'obbligo di escogitare e spiegare il modo di relazione delle due. Riesce esso nel suo compito? lo veda e giudichi il lettore stesso, prendendo in considerazione insiem con noi i capitali modi di relazione ricorrenti in alcuni celebrati uomini e in alcune celebrate teorie. Fra gli uomini e corrispondenti pensieri filosofici del Teismo classico non possiamo a meno di ricordare innanzi tutto i due massimi teisti, S. Agostino e S. Tommaso.

S. Agostino. — Per S. Agostino la relazione è tale che l'anima vivifica il corpo, tenendone insieme le parti, conservandolo e facendolo prosperare in crescenza e bellezza, distribuendo persino egualmente gli alimenti in esso, costituendone, in una parola, la stessa vita, la crescenza, la conservazione, la bellezza, l'unità (colligit in unum, atque in uno tenet) (1).

---

(1) « Haec (scil. anima humana) igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque

Il pensiero del modo di relazione del gran Santo è un pensiere vero e stupendamente espresso. Ma con una relazione sì fatta è più possibile e compatibile la teoria teistica, accolta anche da lui, della dualità di sostanze nell'uomo? Veramente che no. Come faranno due sostanze di diversa natura e di principî persino opposti ad unificarsi in guisa che l'una è dentro l'altra, o, come dice S. Agostino, che l'anima sia intrinseca al corpo, altrimenti non costituirebbe la vitalità degl'interni visceri, e, per giunta, in guisa da non essergli neppur soltanto intrinseca, ma anche estrinseca? perchè, se gli fosse soltanto intrinseca, ella non effettuerebbe la sensazione nelle parti esteriori, per esempio, nella pelle (1). Insomma, come faranno due opposte sostanze ad esser l'una nell'altra, e l'una in ogni punto ove è l'altra, e ad un tempo senza confondersi e conservando ciascuna la propria natura? Con tutta la riverenza dovuta alla grandezza di S. Agostino, è questa una maniera di relazione che non è concepibile e capibile da nessuna mente umana. O si ritiene la dualità delle sostanze, e allora l'una non può essere l'interior vita, il flusso, il processo alimentativo, la conservazione e la bellezza dell'altra: ovvero

---

contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter suis cuique redditis distribui facit; congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulcritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo». *De anim. quantitate*, 70.

(1) « Intrinsecus tantum, ut tamquam utrem impleat, an tantum forinsecus, velut tectorium; an et intrinsecus et extrinsecus eam (scil. animam) esse arbitraris... Hoc sentio quod ultimum requisisti. Nam, nisi esset intrinsecus, nihil in visceribus nostris vitale haberetur: nisi esset extrinsecus, non etiam in cute leviter possis sentire pungentem ». Loc. cit., 7.

si ammette che nell'uomo v'è una sol vita, un sol subbietto, un sol processo di sviluppo, crescenza, alimentazione, bellezza, e via dicendo, ed allora abbiamo l'unità e diviene impossibile la dualità di natura e di sostanze nell'uomo, con la conseguente separazion di esse nella morte.

S. Tommaso ed il Tomismo. — Nel prendere in considerazione la dottrina tomistica della relazione di anima e corpo, premettiamo volentieri che indirettamente prendiam con essa in considerazione anche quella di un'altra grande scuola, la quale, comunque avversaria della tomistica, pur sul punto che ci occupa s'accordava perfettamente con essa, intendiamo parlare della scuola scotistica. Duns Scoto pensa anch'egli la relazion di anima e di corpo siccome quella della forma che informa il corpo (1). Solamente che a Duns Scoto, che ammette la preesistenza dell'anima, dee riuscire assai più difficile che all'istesso S. Tommaso di giustificare la esistenza di una forma, che rimane, non si sa per quanto tempo separata dal corpo che è destinata ad informare. Del resto, questo modo di pensar la relazione di anima e corpo non era in quel tempo limitato alle due scuole mentovate, ma era quasi comune, perchè si può dire che era addirittura comune l'aristotelismo, onde quel modo traeva

(1) « Pour lui (sc. Duns-Scot) comme pour Saint Thomas, l'âme humaine est la forme informante de Socrate; pour lui comme pour Saint Thomas, la thèse contraire renferme d'abominables impiétés ». Hauréau, op. cit., 2e partie, tom. 2, pag. 243.

origine. Comunque sia di ciò, il pensier nostro qui non è di entrare nelle particolarità di questo modo presso i diversi Dottori scolastici, ma di mostrarlo esemplificato nel Tomismo, siccome quello che fu ed è rimasto uno de' più importanti e più universali pensieri filosofici del Teismo.

Ora, S. Tommaso, non altrimenti che S. Agostino, unisce assai intimamente anima e corpo, ed esprime la relazion de' due con un principio persin più profondo e più vero, con un principio aristotelico. Ma l'Aquinate non sfugge neppur egli alle contraddizioni come l'antico Padre, anzi le sue contraddizioni son più acute e più insormontabili ancora di quelle di quest'ultimo. Questo principio, già annunziato, è che l'anima sia la forma del corpo, od anche, e vale il medesimo, l'atto del corpo. Intanto, affinchè non si prenda abbaglio sul modo come questo principio è inteso originalmente in Aristotele e derivativamente nell'aristotelico S. Tommaso, facciamo osservare che nel primo la forma e però l'anima non è una sostanza, ma soltanto un principio informante del corpo, dal quale è inscindibile e col quale costituisce un sol tutto vivente e un sol essere. Questo è il pensiere schietto di Aristotele nella relazion di anima e corpo: il qual pensiere, da una parte, è in accordo con tutta la rimanente dottrina aristotelica, dall'altra, è quello che dai migliori storici ed interpreti dell'Aristotelismo è ritenuto come schietto anche colla conferma del contesto degli stessi luoghi aristotelici (1).

---

(1) Noi accogliamo in proposito come vero ciocchè è espresso nei seguenti luoghi di Hauréau (op. cit., 2e partie, tom. 1er, p. 389)

Che aspetto piglia ora in S. Tommaso il principio aristotelico? Piglia l'aspetto di quel dualismo che è il carattere di tutta la dottrina teistica, ed in guisa che l'anima diviene una forma sostanziale esistente per sè siccome forma senza materia (1), ossia siccome sostanza incorporea separabile e separata dalla sostanza corporea ossia la relazione di anima e corpo, qual la pensa l'aristotelico S. Tommaso, è perfettamente antiaristotelica.

---

e di Zeller. « Nous voulons bien qu'il y ait » così il primo « quelque apparence de contradiction dans les termes dont Aristote fait usage, lorsqu'il parle, à divers points de vue, de l'acte, de la forme, de la quiddité des choses: mais, en fait, rien n'est plus contraire à la doctrine péripatéticienne que la thèse des formes substantielles considérées comme jouissant, hors de la substance, d'une objectivité permanente. M. Barthélemy Saint-Hilaire a prouvé, d'accord avec les plus sincères interprètes, que dans aucun passage du *Traité de l'âme*, l'âme n'est définie quelque substance séparée ou séparable du corps. Aristote insiste même sur la définition opposée; chaque fois que la question se présente, il dit de l'âme: c'est l'acte, c'est l'entéléchie du corps. Ainsi, dans le vocabulaire d'Aristote ces mots *acte* et *entéléchie* sont proprement synonymes. En conséquence aucun acte n'est substantiel hors de la substance, mais tout acte est ce qui finit tout être, éternelle ou périssable ». E Zeller: « L'anima quindi non è nulla di corporeo, e non si può attribuirle alcuna determinazione che sia propria soltanto di quello. Però ancor meno è a dire che ella sia senza corpo (*De an.* II, 1, 413, a. 4): anzi Aristotele si sforza di indicare una determinata materia (*Stoff*), nella quale abbia la sua sede e colla quale nella generazione (*bei der Zeugung*) passi da un essere all'altro ». *Philos. d. Griech.*, 1879, 2. *Th.*, 2. *Abth.*, p. 483.

(1) « Cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, etc. ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 75, art. 6. — « Cum de ratione animae, prout in communi consideratur, sit esse formam corporum;... dici debet animam non esse compositam ex materia et forma ». Ibid., qu. 76, art. 5. Per le tre forme separate di Dio, dell'angelo e dell'anima ved. HAURÉAU, 2e partie, tom. 1er, pag. 395—407.

Del resto, anche che Aristotele avesse pensato come S. Tommaso, a noi qui la cosa non preme, e giudicheremo la relazion di anima e corpo qual la pensa il Dottore scolastico. Ebbene, noi diciamo che questa relazione è interamente assurda, non solo perchè contraria alla realtà delle cose, ma anche perchè contraddittoria in sè stessa; ed eccone le prove.

Innanzi tutto, mentre S. Tommaso tiene l'anima per una forma sostanziale separabile e separata dal corpo, pur dice esser ella già da natura così costituita che debba unirsi al medesimo, e soggiunge che l'unione avviene per il meglio *(propter melius)* dell'anima stessa, la quale senza di essa non potrebbe avere una conoscenza compiuta delle cose (1). Ora, ciò vuol dir chiaramente che l'anima è *imperfetta* quando è separata dal corpo; e pensare che la natura essenziale dell'anima consista propriamente nell'esser ella una forma sostanziale separata e separabile dal corpo, val tanto quanto far consistere l'essenza dell'anima non in ciocchè costituisce la perfezione, ma l'imperfezione della medesima: il che è assolutamente contrario alle idee filosofiche di tutti i tempi e di tutti i filosofi, essendosi sempre ritenuto che l'essenziale rappresenta lo stato perfetto.

Ma, oltre all'andare incontro a questa contraddizione insormontabile, S. Tommaso va incontro ad un'altra, a quella già mentovata anche a proposito della natura angelica, ossia a quella di pensar la forma come scompagnata e scompagnabile dalla materia, il che, da una parte, è contrario alla realtà delle cose, nella quale forma

(1) Ved. innanzi pag. 376 in nota. Conf. nota di pag. 428.

e materia non sono scindibili, ed è parimenti contrario al pensiere aristotelico, che è perfettamente conforme a quello della realtà, dall'altra, è contrario all'istesso pensiero tomistico, il quale (coi rimanenti scolastici), come *regola generale*, accoglie anch'esso la inscindibilità di forma e materia, e non ammette le forme sostanziali separate che come *eccezione* nel caso specifico dell'essere spirituale divino, angelico ed umano. Ma l'eccezione non è fondata e giustificata con nessuna buona ragione. E non solo non è giustificata, ma divien poi assolutamente irrazionale ed inapplicabile nel caso della relazione di anima e di corpo.

Di fatto, S. Tommaso dice che l'anima si unisce al corpo *come forma* del medesimo (1): anima e corpo che nella loro unione costituiscon poi ciocchè egli appella il *compositum,* od anche il *conjunctum* (2). Ei soggiunge, inoltre, che questa forma che informa tutto l'uomo e che è costituita appunto dall'anima è una sola (3). Ora, eccoci dinanzi ad una difficoltà invincibile, difficoltà che noi designeremo siccome: *Unità di forma e dualità di sostanze.* Come può *una* sola forma esser la medesima e comun forma di *due* sostanze che son distinte tra loro?

---

(1) Oltre ai luoghi allegati, è poi specifico per il caso presente questo: « Cum principium intellectivum sit quo primo intelligit homo (sive vocetur intellectus, sive vocetur anima intellectiva; e in appresso si vedrà che l'anima intellettiva è parimenti la forma dell'anima sensitiva e vegetativa), necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam ». Loc. cit., qu. 76, art. 1.

(2) Ved. *Summ. theol.,* p. I, qu. 75, art. 3, 4; qu. 77, art. 5.

(3) « Cum anima humana uniatur corpori ut forma dans illi *esse* simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam praeter animam intellectivam ». Ibid., quaest. 76, art. 4.

E la difficoltà divien maggiore, quando si pensi che le due sostanze che dee informar l'unica forma son di natura non solo diversa, ma opposta, l'una materiale, l'altra immateriale. Come può la stessa forma che ha carattere d'immaterialità informare ad un tempo due sostanze, delle quali una ha caratteri del tutto opposti a quelli della immaterialità? È chiaro come la luce del giorno che una forma e due sostanze, e peggio ancora, una sola forma e due opposte sostanze sono assolutamente incompatibili tra di loro: e quando S. Tommaso le unifica, fa cosa contraria alla ragione ed alla realtà delle cose.

Consideriamo la cosa da un altro punto. S. Tommaso ci ha detto che l'anima è forma senza materia. Noi domandiamo: Quando l'anima si unisce al corpo, che è materia, come forma del medesimo, mantiene ella il carattere di esser *forma senza materia*, ovvero lo perde? Se si sta al pensiere schietto ed anche ai testi di San Tommaso, l'anima ritiene il carattere di esser forma senza materia, ma allora diviene impossibile l'unione reale ed il real composto che son pur voluti da lui. Giacchè anima e corpo, nell'unione, diventano un solo essere, l'essere umano; e nell'*unità* dell'essere umano nè la materia, ossia il corpo, riman senza forma, nè la forma, ossia l'anima, riman senza materia. Se si vuol sostenere che l'anima, nell'unione, rimane pura e semplice forma, ne segue un'assurdità che non è voluta da S. Tommaso, l'assurdità, cioè, che il corpo rimarrebbe senza forma. Sicchè dunque o il Tomismo deve ammettere che l'anima nell'unione col corpo *fa uno* con questo, nel qual caso, da una parte, ella non ha più il carattere di pura forma sussistente per sè, ma quello di esser

forma e materia insieme, e, dall'altra, anima e corpo non forman due sostanze distinte, ma una sola che è animica e corporea ad un tempo: ovvero deve ammettere che, nella relazione di anima e corpo, quella mantiene il suo carattere di forma sostanziale sussistente per sè come un'entità altra da questo; ma allora, da una parte, anima e corpo non potrebbero unificarsi, e, dall'altra, il corpo rimarrebbe pura materia senza forma, cioè rimarrebbe una mostruosità che non è punto voluta da S. Tommaso. Diciamo che non è voluta; primamente, perchè se egli ha ammesso (con quali conseguenti invincibili contraddizioni, lo vede già il lettore) delle *formae per se subsistentes*, non ha ammesso, che noi sapessimo, una *materia per se subsistens;* secondamente, perchè una materia senza forma nel caso dell'uomo significherebbe, da un lato, un essere sformato od informe che dir si voglia, dall'altro, un essere non vivente, perchè è l'anima quella che come *principium vivens, primum vitae principium,* com'ei dice, vivifica il corpo.

Come si vede, il Tomismo incontra inevitabile ed insormontabile la contraddizione sì nell'uno che nell'altro caso dell'allegata alternativa. Il vero è che esso è assolutamente impotente a spiegare senza contraddizione la relazione di anima e corpo. La ragione di tutto ciò è quel tale *dualismo* della dottrina teistica, il quale, come rende incomprensibile ed inesplicabile ogni vera realtà ed ogni vera relazion di cose, così rende impossibile ogni vera scienza. Ed a mostrare ulteriormente la verità di quel che diciamo, vogliamo mostrare le contraddizioni tomistiche nella relazione di anima e corpo in un punto che è ancor più contraddittorio e più assurdo de' prece-

denti, e che trae anch'esso la sua direttissima origine dal predetto dualismo.

Abbiam visto come S. Tommaso, conformemente a tal dualismo, abbia diviso l'uomo in due metà di diversa sostanza e natura, delle quali due non può spiegare la relazione. Ebbene, chi il crederebbe? quell'istesso dualismo spinge ora il gran Dottore all'eccesso di suddividere in due ulteriori metà una delle predette metà. E quale di queste? quella che il lettore non si aspetterebbe e che l'istesso S. Tommaso tiene per indivisibile, intendiamo dire la metà animica: la quale vien da lui addirittura divisa in due parti, l'una comprendente il lato, diciam così, intelligibile della medesima, ossia l'intelletto e la volontà, l'altra, il lato sensibile di essa, ossia l'elemento sensitivo e vegetativo di essa. E non si creda che si tratti di una distinzione soltanto ideale, ma si tratta di una realissima divisione, per la quale una parte dell'anima è in relazione ed in congiunzione col corpo ed un'altra non è nè in congiunzione nè in relazione col medesimo. Pare assurdo, ma l'assurdo non è ad addebitare a S. Tommaso, sì bene alla dottrina dualistica del Teismo, ond'egli è ispirato. Di fatto, per questa dottrina il sensibile è di qua ed il soprasensibile è di là, e l'uno e l'altro son due sostanze opposte e persin nemiche: se è così, l'elemento sensibile e l'elemento soprasensibile non potranno confondersi neppur nell'anima; dunque anima sensibile con tutto l'annesso e connesso è una parte dell'anima, ed anima intelligibile pur col corrispondente annesso e connesso è un'altra parte della medesima. Ma vediamo qual è il pensiero di S. Tommaso su questo punto e come egli spieghi, da un lato, la relazione delle

diverse parti dell'anima tra loro, dall'altro, la relazione di esse col corpo.

S. Tommaso, notoriamente e secondo Aristotele, distingue tre anime, la intellettiva, che esercita la sua funzione senza organo corporeo, la sensitiva e la vegetativa, le quali esercitano le proprie funzioni mediante gli organi e la cooperazione del corpo (1).

Per comprendere ed apprezzare rettamente la relazion delle anime sì tra loro che col corpo, quale la pensa S. Tommaso, va rilevato ulteriormente che per lui le predette specie di anima non costituiscono tre anime, a dir così, numericamente differenti per essenza, ma ne costituiscono una tale che l'anima intellettiva, qual forma di tutte, compie anche le funzioni di tutte (2). Potrebbe dirsi che nelle tre anime abbiamo come tre diverse forme

---

(1) « Respondeo dicendo quod quinque sunt genera potentiarum animae quae numerata sunt: Tres vero dicuntur animae: Quatuor vero dicuntur modi vivendi. Et hujus diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis. Tota enim natura corporalis subiacet animae et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum: Est ergo quaedam operatio animae, quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale: Et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale; non tamen per aliquam corpoream qualitatem: Et talis est operatio animae sensibilis..... Infima autem operationum animae est quae fit per organum corporeum et virtute corporeae qualitatis;..... Et talis est operatio animae vegetabilis ». Ibid. quaest. 78, art. 1.

(2) « Cum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes; sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae, et sensitivae et intellectivae officiis fungitur ». Ibid. qu. 76, art. 3.

dell'anima intellettiva che tutte le informa. Dunque San Tommaso pone chiarissimamente l'anima intellettiva, da una parte, siccome il principio informativo del corpo, dall'altra, siccome il principio unitivo sì delle diverse specie di anima tra loro, che dell'anima col corpo. L'intento è eccellente ed è quello dell'*unità*. Ma raggiunge S. Tommaso il suo intento? neppur per ombra; anzi egli riesce di bel nuovo ad una contraddittoria dualità.

Di fatto, mentre dice che l'anima intellettiva è la comun forma delle tre anime e funge le parti di esse tutte, sostiene anche, ma contraddittoriamente, da una parte, che l'intelligenza e la volontà, che son funzioni intellettive, si esercitano senza organi corporei (il che equivale, diciamolo pure, ad esercitarsi senza corpo) ed hanno a lor *soggetto* l'anima sola; e, dall'altra, che le funzioni sensitive e vegetative dell'anima non hanno a soggetto la sola anima, ma l'anima ed il corpo insieme (1). Ebbene, come farà l'anima, che in fondo è una nelle sue diverse tre specie, ad esercitare la sua attività una volta senza mezzo ed aiuto corporeo, ed un'altra volta col mezzo e colla cooperazione del corpo? Perchè faccia ciò,

---

(1) Ecco, oltre all'allegato, un altro luogo importantissimo per ciò: « Cum illud quod operatur sit operativae potentiae subiectum, constat potentias non organicas esse in anima sola, sicut in subiecto; organicas vero in toto composito, et non in anima sola... Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle: Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto: Quaedam vero operationes (quelle dell'anima sensitiva e vegetativa) sunt animae, quae exercentur per organa corporalia..... Et ideo potentiae quae sunt talium operationum (operazioni predette dell'anima sensitiva e vegetativa) principia, sunt in subiecto, et non in anima sola ». Ibid. qu. 77, art. 5.

bisognerebbe ch'ella sia realmente divisa in due parti, coll'una delle quali sia congiunta col corpo e coll'altra no. Ma allora, anche lasciando stare l'assurdità della cosa, dov'è più l'unità dell'anima? Ed inoltre, come farà l'anima ad essere una volta *subbietto* di operazioni animiche essa sola, ed un'altra volta *soggetto* pur di operazioni animiche non più essa sola, ma essa ed il corpo insieme? è l'anima un *doppio* soggetto? e un doppio soggetto non porterebbe per conseguenza un doppio essere umano in noi? E intanto, S. Tommaso istesso non solo non vuole un doppio soggetto umano, ma anzi, in conformità dell'unità di soggetto, voluta in generale dagli scolastici e tra questi propugnata tanto anche dalla scuola scotistica avversaria della tomistica, sostiene che Socrate è uomo ed animale in virtù di una medesima anima (1). Ma, se Socrate, ossia l'uomo, è ciò, allora diviene impossibile che soggetto delle operazioni animiche sia una volta la sola anima ed un'altra l'anima e il corpo insieme, ma debbono essere sempre anima e corpo insieme: allora diviene parimenti impossibile che

(1) « La preuve qu'il (S. Tommaso) fournit de l'unité de l'âme (rileva molto bene Hauréau; e l'unità di anima porta necessariamente con sè l'unità di soggetto) mérite d'être rapportée. Si l'on dit qu'il y a dans Socrate plusieurs âmes, l'âme végétative, l'âme sensible, l'âme rationelle, il faut dire, suivant Aristote très-subtilement interprété, qu'il y a, dans la même substance, plusieurs essences réelles, c'est-à-dire plusieurs êtres, comme Socrate, l'homme, l'animal. Or, ne vaut-il pas mieux définir l'âme intellectuelle une forme dont la virtualité joint à la raison toutes les énergies que possède l'âme végétative des plantes, l'âme sensible des brutes? Telle est la définition de l'âme que Saint Thomas préfère, et il déclare, en conséquence, que Socrate est, par la vertu de la même âme, homme et animal ». (Prima *Summae*, quaest. 76, art. 3;

l'anima intellettiva agisca senza organi e senza la coefficienza del corpo. La quale impossibilità divien più evidente per un'altra ragione, che è questa. Cioè, S. Tommaso dice che l'anima sensitiva è in congiunzione col corpo e l'anima intellettiva, no: ma si pensi ch'ei sostiene parimenti che la forma dell'anima sensitiva è costituita dall'anima intellettiva istessa. Ora, vuole o non vuole l'anima sensitiva essere informata della sua forma quando è in relazione e congiunzione col corpo? certamente che sì; ed allora ne segue con irrepugnabile necessità che l'anima intellettiva, qual forma, dev'esser là ov'è l'anima sensitiva informata da essa e che dev'esser necessariamente in congiunzione con ciò con cui è congiunta l'anima sensitiva, e via dicendo.

Insomma, S. Tommaso è fra le più terribili strette. Fa i più grandi sforzi per ottenere l'*unità* di anima e corpo, da una parte, e delle tre specie d'anima, dall'altra; ma i suoi sforzi son vani, e non riesce, nell'uno e nell'altro caso, che ad una inconciliabile *dualità*. Fa sforzi non men grandi per ottenere la *semplicità* e l'*immaterialità* dell'anima, e riesce invece ad un'anima *composta* di più anime, ossia ad un'anima che è fatta a pezzi ed a bocconi di anima, de' quali pezzi qualcuno s'unifica col corpo, agendo insiem con esso, e qualche altro ne

---

Quodlibeta, quodl. XI, art. 5). HAURÉAU, *Hist.*, *etc.*, 2e partie, tom. 1er, pag. 377 s.

Quanto all'unità del soggetto umano nello Scotismo, sono degne di nota le seguenti parole di Duns Scoto: « Est idem et unus totus homo qui vegetat, sentit et intelligit ». Presso RIXNER, II, Anh., pag. 83. Anche nello Scotismo l'unità di soggetto cade in tutte le contraddizioni che additiamo nel Tomismo.

rimane staccato, pensando, volendo ed agendo da sè senza corpo; e con tale sminuzzamento del principio animico ei finisce per dare tutto l'aspetto, se non debba proprio dirsi il carattere, di *materialità* a quell'anima ch'ei pur pensa di natura immateriale.

Un ultimo esempio vogliam dare di queste irrazionali divisioni e suddivisioni dello spirito fatte dal Tomismo, ed è quello che si riferisce alla memoria. Primamente esso ci ha diviso l'uomo in due parti sostanziali di opposta natura; poscia ha suddiviso una di esse, la sostanza animica, in ulteriori parti animiche; nella memoria ci dà l'esempio di dividere in parti persino una facoltà. S. Tommaso, di fatto, addita un doppio rispetto della memoria: l'uno, cioè, quello pel quale essa è conservativa di elementi di natura sensibile e particolare, e pel quale si riferisce alla parte sensitiva dell'anima; l'altro, quello pel quale essa è conservativa di elementi di natura soprasensibile e generale, e pel quale si riferisce alla parte intellettiva della medesima (1). L'aver distinto e rilevato questo doppio rispetto con la corrispondente doppia attinenza della memoria alle due mentovate facoltà è cosa giustissima, e soggiungiamo anche che è cosa abbastanza generalmente osservata ed accolta. Ma non è cosa egualmente giusta che S. Tommaso, un po' spinto dalla triplicità aristotelica delle anime e spinto poi massimamente dallo spirito dualistico del Teismo, giunge all'eccesso di ridurre la predetta semplice distinzione de' due rispetti

(1) « Memoria, ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam: Ut vero ad praeterita, ut praeterita sunt, respectum habet, magis ad animae sensitivae partem attinet ». *Summ. theol.*, qu. 79, art. 6.

della memoria a una specie di vera scissione della medesima in due parti distinte: delle quali l'una, come conservativa degli universali o specie intelligibili, avrebbe persino la sua special sede nell'anima intellettiva, l'altra, come conservativa di particolari elementi, che si legano alle condizioni del tempo (il passato, cui accenna San Tommaso) e dello spazio, avrebbe la sua sede non nell'intellettiva, ma nella *sola* anima sensitiva (1).

Sappiamo bene che il lettore teistico e sopratutto tomistico ci farebbe osservare che S. Tommaso non pensa la relazion delle tre anime, come di tre parti divise dell'anima istessa, ma che pensa le tre anime siccome costituenti nella loro integrità una sola anima, e persino con un'unica forma che tutte le informa. Sta benissimo, e lo sappiamo anche noi che egli pensa la cosa così. Ma, è giusto per questo che diventa poi assurdo che la memoria conservativa degli universali sia nella *parte* intellettiva dell'anima, e la memoria conservativa degli elementi sensibili e particolari non sia nella parte intellettiva, ma *soltanto* (*tantum*) nella parte sensitiva. Si dica quel che si vuole: ma questo collocare alcune facoltà in una parte dell'anima, ed altre in un'altra, e, peggio ancora, questo far funzionare la stessa facoltà in una parte dell'anima, quando si tratta dell'elemento sensibile, ed in un'altra, quando si tratta dell'elemento soprasensibile, ha tutto l'aspetto di pensare e trattar l'anima

(1) « Si memoriam accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte: Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum ut praeteritum, in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est ad apprehensiva particularium ». Ibid.

come fatta a scompartimenti, affin di mettere in uno di essi qualche facoltà e funzione, e in un altro qualche altra facoltà e corrispondente funzione. La qual cosa tocca poi la sommità dell'assurdo, quando si pensa che l'anima intellettiva, entro la quale si troverebbe la memoria conservativa degl'intelligibili, non è in relazione e congiunzione col corpo; e che l'anima sensitiva, entro cui si troverebbe la memoria conservativa de' sensibili e particolari sarebbe, invece, in relazione e congiunzione. Ora, da ciò seguirebbe la inaudita e inimmaginabile mostruosità che la memoria, la stessa facoltà e funzione, per una metà sarebbe in relazione e congiunzione col corpo, e per l'altra metà nol sarebbe.

Per amore della verità non possiamo a meno di dire che poche dottrine riescano, intorno alla teoria dell'anima e della relazion di essa col corpo, sì irrazionali, sì contraddittorie in sè stesse e sì lontane dalla vivente unità e realtà dell'uomo, quanto la tomistica. La ragion di ciò, a nostro avviso, è questa, che S. Tommaso ha preso a base della propria dottrina sull'argomento in quistione la teoria aristotelica, che, nel suo vero e profondo significato, è essenzialmente monistica, e l'ha considerata e trattata col dualismo che è proprio ed essenziale della dottrina teistica. Così, da una parte, gli è avvenuto di guastare la dottrina aristotelica, la quale, pognamo, non ammette origine dell'anima per creazione, ma per generazione, la quale non ammette forme sostanziali nè separate nè separabili dalla materia o dal corpo, e via dicendo: e, dall'altra, di non ottenere una dottrina teistica congruente in sè stessa. Nè poteva essere altrimenti: giacchè nella unificazione delle due dottrine il

monismo aristotelico non poteva far altro che impedire e contrariare il dualismo teistico, e questo, dal canto suo, non poteva permettere una qualsiasi unità di anima e corpo. E di fatto, chi ben guardi, la dottrina tomistica sul commercio dell'anima col corpo è travagliata da una incessante ed insuperata lotta tra l'unità e la dualità de' termini della relazione. Non si raggiunge mai la pure agognata unità, perchè il principio dualistico delle due sostanze la rende impossibile: e, d'altra parte, non si ha mai vera e netta la dualità, perchè l'*unità* di forma del principio animico e corporeo e la conseguente *unità* dell'essere umano le contraddicono. Il costrutto di queste contraddizioni è sempre lo stesso, ed è che colla dualità di sostanze diviene incomprensibile la relazion di anima e di corpo ed impossibile una teoria razionale della medesima. Tale incomprensibilità e tale impossibilità non son meno evidenti in altre dottrine teistiche su tal punto (tra cui anche alcune del Teismo postmedioevale), delle quali ci sta a cuore di rilevar quelle che si son rese più famose.

L'INFLUSSO FISICO. — Una di queste è la notissima e propagatissima dell'influsso fisico, *influxus physicus*, la quale piglia anch'essa le mosse dal principio teistico della dualità di sostanze e cerca d'intenderne e spiegarne la relazione. Il modo come ella intende e spiega la cosa consiste in questo, che cioè l'anima, sostanza immateriale, sia in immediata relazione con la sostanza materiale corporea per mezzo del sensorio comune, il quale è il mezzo sì di comunicare all'anima quanto avviene nel

corpo, che, viceversa, di comunicare al corpo gli atti dell'anima (1).

Che cosa spiega questa teoria? perfettamente nulla; perchè lascia inesplicato proprio quello che devesi spiegare. Quel che devesi spiegare è come due sostanze di opposta natura possano esercitare l'una sull'altra quel reciproco influsso che pur tra loro si scorge; mentre l'una di esse, essendo supposta inestesa, immateriale ecc., non potrebbe aver influsso e, staremmo per soggiungere, presa di sorta sulla contraria sostanza estesa e materiale. Questa teoria per tutta spiegazione del fatto dell'influsso si limita a dire che l'influsso esiste, ossia, come stupendamente osserva Erdmann (loc. cit.), fa consistere la spiegazione in non altro che nella « ripetizione del problema » (*Wiederholung des Problems*). Il problema dunque non è stato sciolto, la spiegazione non è stata data.

Il mediatore plastico. — È forse per questo che si è sentita la necessità di render plausibile e spiegabile la relazione delle due sostanze con un'altra teoria che si

(1) Erdmann Dr Joh. Ed., *Leib und Seele*, Halle 1837, pag. 96, descrive l'intento e relativo principio di questa dottrina, dicendo che ella « insegna che la sostanza immateriale, che appelliamo anima, sia con una parte del corpo, cioè col *sensorium commune*, congiunta in guisa, che, da una parte, tutto ciocchè affetta (impressiona *afficirt*) i nervi, venga per mezzo di questi condotto (*zugefürht*) al *sensorium commune*, e quindi all'anima; dall'altra, tutto ciò che ha luogo nell'anima, per esempio, una determinazione del volere, venga per l'istesso mezzo del *sensorium commune* condotto alle parti estreme de' nervi, mediante i quali giunga poi alla contrazione delle fibre muscolari, ecc. ».

sforza di accomunare e congiungere in una terza sostanza quelle due sostanze che da sole sembrano incongiungibili, intendiamo dire colla teoria del *mediatore plastico*. Questa teoria immagina, non si sa su quali dati, sieno razionali sieno sperimentali, una specie di sostanza intermedia tra le due opposte, la quale dovrebbe come partecipare della natura dell'una e dell'altra, e così avvicinare, anzi accomunare le due opposte ne' loro reciproci rapporti.

Una tal sostanza intermedia però non solo non chiarisce nè semplifica la quistione, ma anzi la oscura e complica, aggiungendo alle due sostanze d'inesplicabile comunicazione una terza di natura perfettamente incognita ed inconoscibile, se pur non dobbiamo dire addirittura immaginaria. Le spiegazioni de' fatti psichici non possono riposare sopra agenti ignoti e puramente ipotetici. Ma questa teoria del mediatore non solo oscura e complica la spiegazione della cosa, ma propone anche un modo di spiegazione perfettamente inutile od almeno superfluo: giacchè, quando si fa consistere la spiegazione nel dire che il mediatore plastico è una entità partecipante della natura animica ed immateriale e ad un tempo della natura corporea e materiale, tanto valeva dire (e così si semplificava ed in fondo si diceva il medesimo) che l'anima ed il corpo sono essi stessi nella loro unità, quel tale essere che consiste e partecipa sì della natura animica e immateriale che della natura corporea e materiale. Se si crede possibile la comunicazione ed anzi unificazione di questi due opposti elementi nel mediatore plastico, perchè non dev'esser possibile nel rapporto stesso di anima e di corpo? S. Tommaso, con tutta la grande

contraddizione della sua teoria, avea avuto perfettamente ragione di respingere questa assurda teoria del mediatore (1), la quale dunque neppur essa spiega nè può spiegare una relazione che è stata resa inesplicabile dal Teismo stesso colla concezione della dualità di sostanze. Ma veniamo a due teorie sorte nel cartesianismo, le quali, per i modi paradossastici di spiegazione a cui ricorrono, mostrano apertissimamente di spiegare il commercio di anima e di corpo ancor meno che tutte le antecedenti.

Innanzi tutto va rilevato che nel predetto cartesianismo la natura umana è concepita da un punto di vista sì meccanico, che, l'uomo, più che un vivente organismo, par che sia addirittura una statua automatica. Cartesio ha iniziata una tale intuizione (2); Leibnitz, che pel rispetto animico ha innalzato l'uomo fino a Dio (3), ha poi pel rispetto corporeo del medesimo spinta la intuizione

---

(1) « Impossibile est eam (sc. animam) uniri corpori hominis vel cujusque animalis mediante aliquo corpore ». *Summ. theol.*, p. 1, qu. 76, art. 7.

(2) « Le corps n'est autre chose, qu'une statue, ou machine de terre, que Dieu forme toute exprès, pour la rendre la plus semblable à nous, qu'il est possible: en sorte que non seulement il lui donne au déhors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi, qu'il met au dedans toutes les pièces, qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, etc. ». *L'homme et la formation du foetus,* de René Descartes, avec les remarques de Louis de la Forge. Paris, 1677, p. 1. Presso Ennemoser Dr J. *Historisch-psycholog. Untersuchungen über d. Ursprung u. das Wesen d. menschl. Seele, etc.,* Stuttg. u. Tübing. 1851, p. 26.

(3) « Chaque esprit est comme une petite divinité dans son département ». *Monadolog.*, p. 83. E nel *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances, etc.*, designa *les*

cartesiana a tale eccesso da abbassare ed agguagliare il corpo umano ad una specie di massa meccanicamente agente, che egli ricisamente e conseguentemente chiama anche *machine corporelle*. Può da una tale intuizione uscire una razionale spiegazione della relazione di anima e di corpo? sarebbe follia il pensarlo.

L'ASSISTENZA DIVINA. — Una di queste teorie è quella dell'assistenza divina, della quale i germi son già in Cartesio, ma che si sviluppa ne' successori e seguaci del medesimo, segnatamente in Malebranche e Guelinx. Abbiamo detto che in Cartesio ve ne sono i germi; perchè in lui anima e corpo, comunque di sostanze opposte ed eterogenee, son però ancora in diretta relazione e azion reciproca tra loro, e lo sono, come è noto, per mezzo della famosa *glans pinealis* che è sede dell'anima ed è collocata nel mezzo del cervello. Se non che, l'opera ed assistenza divina è già da lui concepita *genericamente* come condizione di essere di tutte le sostanze e quindi anche della sostanza animica (1). Ciò ha fatto sorgere tra' seguaci e discepoli l'opinione che Cartesio abbia propugnato in genere il principio che Dio sia la causa vera di tutto ciocchè è ed avviene, e che le cose create, e quindi anche l'anima ed il corpo, non porgano coi loro

esprits et l'âme raisonnable, comme étants des *petits dieux* aux prix des formes enfoncées dans la matière, etc. *Opere* nell'ediz. di JACQUES, vol. I, p. 581.

(1) « Substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus: alias vero omnes (*e tra queste* substantia corporea et mens sive substantia cogitans) non nisi ope concursus Dei existere possunt ». *Princ. philos.*, § 51.

atti che l'occasione a quella causa, ossia che non sieno se non cause occasionali (1).

Che in Cartesio, rispetto alla relazione di anima e di corpo, non vi sia che il solo germe e non il principio esplicito della dottrina dell'assistenza divina, lo pensa ed accenna già un uomo competentissimo in sì fatte cose, il Leibnitz (2). Ora, i discepoli svilupparono i predetti germi, e, traendone ad un tempo rigidamente le conseguenze che a riguardo del commercio di anima e corpo ne discendevano, sostennero: primamente, che, se questi son due sostanze di natura eterogenea, non possono essere in diretta comunicazione tra loro; secondamente, che, se non possono essere in diretta comunicazione, e pur di fatto noi scorgiamo tra loro una consonanza di atti, ne segue che questa non può essere attribuibile ad una lor diretta e reciproca azione, ma a quel solo essere dal quale e pel quale è ed avviene ogni cosa, ossia Dio. È Dio che assiste di continuo l'anima ed il corpo

---

(1) Il Malebranche, in una lettera del 1687 ad un amico, dice: « Deus solus re vera causa est eorum omnium, quae sunt vel fiunt; creaturae autem non sunt nisi causae occasionales: et totus hic mundus non est nisi systema causarum occasionalium, *prout recte jam docuit Cartesius* ». Presso Rixner citato, III, pag. 94.

(2) Leibnitz, parlando dell'unione dell'anima col corpo, e del modo di communicazione di essi, in quanto sostanze diverse, dice: « M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits; mais ses disciples, voyant que l'opinion commune (*quella del reciproco influsso delle due sostanze*) est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tours, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue par elle ». Nel citato *Système nouveau de la Nature, etc.*, p. 585.

nel lor reciproco commercio. All'occasione che l'anima pensa e vuole qualcosa che dev'essere effettuata per mezzo del corpo, Dio mette questo in movimento perchè l'effettui: e all'occasione che nel corpo avviene checchessia, che dev'essere partecipato all'anima, Dio lo comunica alla medesima. È questo il famoso sistema delle cause occasionali che in fondo significa il medesimo di quel che si è espresso colla denominazione di assistenza divina.

Questo sistema incontrò opposizione già nell'istesso cartesianismo, e primamente in Leibnitz, il quale osservò in contrario, che « *il est* (loc. cit.) *bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu; mais pour résoudre des problèmes, ce n'est pas assez d'employer la cause générale et de faire venir ce qu'on appelle* DEUM EX MACHINA. *Car lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle* ».

Accettiamo perfettamente la critica di Leibnitz (la quale però fra poco sarà buona e valida contro di lui medesimo); ed a rincalzo di essa soggiungiamo che, se coll'intervento divino e col miracolo in genere non si spiegano scientificamente i fatti naturali, nel caso specifico della relazion di anima e corpo, la teoria dell'assistenza divina è contraria non solo all'uomo, ma persino a Dio stesso. All'uomo; perchè ne sconosce la spontaneità de' movimenti, ammessa generalmente dalla stessa dot-

trina teistica, e lo riduce a una specie di fantoccio, a cui bisogni comporre le membra in corrispondenza delle interne voglie dell'anima, ponendolo, poniamo, a sedere, a mangiare, a dormire, quando questa ne sente i bisogni. A Dio; non solo perchè ne sconosce la natura infinita, immutabile ed eterna, abbassandolo alle proporzioni ed alla natura di un essere finito, col cómpito di vegliare che il corpo esegua appuntino i desiderî e le prescrizioni dell'anima, ma anche perchè rende Dio responsabile delle umane azioni, sì buone, che cattive e pessime. Di fatto, se l'uomo non può da sè fare alcun movimento nè compiere atto qualsiasi senza la divina assistenza, ne segue che quello che move il braccio del ladro per rubare, e mette il ferro in pugno all'assassino per uccidere, non è l'uomo, ma Dio istesso. Sicchè, se l'uomo pensa soltanto il male, il vero *esecutore* del male istesso è Dio. Sono dunque evidenti le mostruosità d'una sì fatta teoria che è la più patente negazione di Dio e del Teismo. E questa teoria non è primamente e solamente del Teismo cartesiano, ma del Teismo filosofico cristiano in genere, e ricorre in modo spiccatissimo nel Tomismo, come faremo osservare più innanzi. Cartesio, o meglio i cartesiani, non han fatto altro che ulteriormente svilupparla e portarla alle sue ultime conseguenze.

L'ARMONIA PRESTABILITA. — Viene Leibnitz, e crede di proporre finalmente una teoria razionale per spiegare il commercio dell'anima col corpo. Ei dice che tre teorie sono escogitabili a spiegazione del medesimo: quella dell'influsso fisico, ch'egli stima irrazionale, perchè tiene

per impossibile l'influsso reciproco e la diretta communicazione di due sostanze, sopratutto se di opposta natura: quella dell'assistenza divina ch'ei dice pure irrazionale per la ragione testè allegata; quella sua propria, a tutti nota, dell'armonia prestabilita, ch'ei tiene per l'unicamente vera (1). Notoriamente, Leibnitz ammette che la realtà consti di sostanze semplici ed impartibili, ch'egli chiama monadi (*monades*) e che sono vere e reali unità (*unitès vèritables, unitès rèelles;* nel cit. *Nouveau sistème* etc., p. 580). Una monade è infinita, originaria ed eterna, ed è la divina o Dio; e tutte le altre son finite e create dalla infinita. Tutto il cosmo è composto di queste sostanze semplici o monadi, e n'è composto anche l'uomo, sia nell'essere animico, sia nell'essere corporeo del medesimo. Le monadi son da lui pensate come chiuse in sè stesse, e come tali che esse non possono nè subire qualsiasi azione d'altre dal di fuori, nè farne sentire la propria ad altre. « *Les monades,* com'ei dice (*Monadologie,* 7), *n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir* »; dunque incommunicabilità reciproca e in tutte. Se tra le monadi non c'è communicazione, come è allora possibile il commercio dell'anima (della monade animica) col corpo (col complesso delle monadi costituenti il corpo)? Leibnitz lo spiega coll'*ipotesi* (la chiama così anch'egli) dell'armonia prestabilita, la quale consiste in questo, che Dio « *dès le commencement* (della creazione) *a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a*

(1) Leibnitz, *Premier éclaircissement,* loc. cit., pag. 590 s.

reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre » (1). Per forma che « *les âmes n'opèrent sur les choses,... que parce que des corps s'accomodent à leurs désirs en vertu de l'*HARMONIE *que Dieu y a* PRÉÉTABLIE » (2). Questo sistema dell'armonia, aggiunge egli, « *fait que les corps agissent comme si, par impossible, il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre* » (*Monadologie,* 81).

Leibnitz aveva rimproverato al sistema cartesiano dell'assistenza divina che spiegasse i fenomeni naturali non secondo cagioni naturali, ma sopranaturali, per miracolo. Ed ecco che col suo sistema dell'armonia egli affida la spiegazione a un miracolo ancor più grande del primo. Non siamo noi i primi a dirlo, l'avea già detto Clarke, appellando l'armonia « *un miracle perpétuel* », contro la quale giustissima accusa il grande filosofo di Lipsia si schermì con una magrissima scusa, dicendo che non era un miracolo perpetuo, ma soltanto « une *merveille* perpétuelle » (3). Del resto, la spiegazione leibniziana, senza essere neppur d'accordo col Teismo, è perfettamente contraria alla natura umana cui vuole spiegare: primamente, perchè è sconosciuta sì la subbiettività che l'unità dell'uomo, riconosciute entrambe dal Teismo, pel quale l'uomo *intero* è *subbietto* ed essere *uno*, mentre per Leibnitz è subbietto la sola anima; secondamente,

(1) *Premier éclaircissement*, citato.
(2) *Lettres entre Leibnitz et Clarke,* lettre 4e.
(3) Nella citata *Corréspondence de Leibnitz et Clarke,* lettre 5e, di Leibnitz.

perchè la teoria leibniziana ancor più che quella dell'assistenza, riduce l'uomo ad un perfetto automa (e per tal riguardo è anche contraria al Teismo, che concepisce l'uomo altrimenti), concependolo e designandolo egli stesso come una specie di « *automate spirituel ou formel, mais libre* » (1). Quanto alla libertà, ella è distrutta interamente con questa teoria e l'hanno unanimemente osservato sì gli scrittori contemporanei di Leibnitz (2), sì i posteriori (Jacobi, Hegel, Erdmann e tanti altri).

E poi, oltre alle predette, la ragione vera dell'assurdità dell'ipotesi leibniziana è quella che già Clarke aveva allegata, che cioè è impossibile « *que de pareils mouvements, et autant diversifiés que le sont ceux des corps humains, soient produits par un pur mécanisme, sans que la volonté et l'esprit agissent sur ces corps* » (3). E più eccellentemente ancora l'istesso Clarke osserva (ibid.) che « *si l'harmonie préétablie est véritable, un homme ne voit, n'entend et ne sent rien, et il ne meut point son corps; il s'imagine seulement voir, entendre, sentir et mouvoir son corps* ». Insomma, è una teoria assurda, e non solo quanto quella dell'assistenza, ma persin più della medesima. Del resto, a modo nostro di vedere, il pregio (indiretto e negativo) di queste due teorie è proprio quello di essere l'evidente (tanto evidente che le ha respinte l'istesso Teismo, dal cui seno uscirono) assurdità a cui deve giungere la teoria delle due opposte sostanze.

---

(1) *Système nouveau, etc.*, loc. cit., pag. 587.

(2) Lo dice l'istesso Leibnitz nella sua quinta lettera della citata corrispondenza tra lui e Clarke: « On s'efforce *souvent* de m'imputer la nécessité et la fatalité, etc. ».

(3) Quinta lettera di Clarke della cit. corrispondenza.

Date queste, non si può più giungere ad unirle in un solo essere e in un solo subbietto, nè a metterle in qualsiasi relazione e communicazione, perchè escludentisi, e, volere o non volere, per spiegare il commercio, bisogna piombare o nella teoria dell'assistenza divina o in quella dell'armonia prestabilita. Cartesio, che è stato un deciso dualista, è stato in ciò il più conseguente di tutti, avendo ricisamente e giustamente affermato essere impossibile che *due* sostanze sì fatte si uniscano a formar *un solo* essere, l'uomo, pur restando due (1). È chiaro come la luce del giorno che il Teismo non ha potuto dimostrare la dualità delle sostanze, cadendo nelle maggiori assurdità quando lo ha tentato.

SEDE DELL'ANIMA. — Come appendice alle precedenti osservazioni sul commercio dell'anima col corpo, non possiamo a meno di ricordare la famosa quistione della sede dell'anima, quistione che si basa anch'essa sulla concezione teistica della dualità delle sostanze, e che, fondandosi sopra una falsa concezione, non poteva non dimostrarsi insolubile e falsa anch'essa. Di fatto, tutte le allegate sedi dell'anima, non che le località e sostanze di special natura in cui dovea risedere, sia la

(1) « Concevoir l'union qui est entre deux choses (parla proprio delle due sostanze, l'animica e la corporea), c'est les concevoir comme une seule..... ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ». Trentesima lettera di Cartesio nel 1° vol. della corrispondenza nella trad. francese.

glandola pineale, sia altra (1), sono state tutte respinte dall'istesso Teismo. Questo, in grosso, ha avuta la giusta idea di non ammettere una sede speciale per quell'anima ch'esso dice presente in tutto il corpo e in ogni punto del medesimo, ma però esso stesso è nella pura impossibilità d'intendere e spiegare come una sostanza semplice ed inestesa possa essere sparsa e presente, primamente in più parti estese senza confondersi con esse, secondamente in parti che spazialmente ed estensivamente son persino a grande distanza tra loro. È questa una impossibilità che il lettore scorgerà più evidente, seguendoci in un ultimo punto che vogliamo ancora prendere in considerazione intorno all'anima, e propriamente quello di alcuni fenomeni psico-fisici.

---

(1) Adolfo Franck, spiritualista e teista, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e édit., art. *âme*, pag. 42, dice: « Descartes avait choisit la *glande pinéale*..... D'autres, pour des raisons tout aussi péremptoires, ont donné la préférence soit aux *ventricules du cerveau*, soit au *centre oval*, soit au *corps calleux*. Aucune de ces hypothèses n'a pu résister longtemps au sens commun et à l'expérience ».

4. Alcuni fenomeni psico-fisici.

Appelliamo fenomeni psico-fisici quelli, i quali si mostrano spiccatamente come tali da contenere in sè congiunti un elemento spirituale, od animico che voglia dirsi, ed un elemento corporeo. Dopo aver visto la insostenibilità sì dell'origine estramondana e creativa dell'anima, sì della dualità di sostanze dell'essere umano, considerando i predetti fenomeni, ci convinceremo che essi sono inesplicabili, inintelligibili, inconcepibili colla dualità di sostanze, e che sono, invece, esplicabilissimi, intelligibilissimi e concepibilissimi coll'unità sostanziale dell'essere umano istesso in mezzo alla varietà di sue proprietà e funzioni. Cominciamo dal fenomeno, o fatto che voglia dirsi, della esplicazione dell'anima.

Esplicazione dell'anima. — Che l'anima si sviluppi è un fatto universalmente ammesso e riconosciuto dallo stesso Teismo. In effetto, tutti pensano e dicono che le facoltà sensitive, intellettive e volitive si sviluppano nell'uomo mano mano che si sviluppa tutta la vita antropologica del medesimo. Tutti sanno come le funzioni psichiche all'inizio della vita sono indeterminate ed imperfette: la quale indeterminazione e imperfezione è a con-

cepirla ancor più grande, quando si voglia tener conto della vita fetale, nella quale, benchè a noi ignoti, pur debbono aver luogo de' processi psichici. Ora, se la vita psichica si esplica successivamente, non sono immaginabili, nella sua relazione colla vita corporea, che due soli casi, che cioè: o lo sviluppo della prima avviene indipendentemente e separatamente dalla seconda; ovvero dipendentemente ed in unione con questa. L'indipendentemente e separatamente non è sostenuto, e, fino ad un certo punto, è persino smentito dall'istesso Teismo, il quale, nella vita presente dell'uomo propugna invece la unità del subbietto umano, l'unità della vita ecc. Ma quel che più importa è che è ricisamente smentito da' fatti, di cui, riserbandoci di allegarne parecchi in seguito, non ricorderemo qui che il principale e come generale rispetto ad essi tutti. Il quale è che i fenomeni psichici si sviluppano, determinano e concretano collo svilupparsi de' fenomeni fisiologici corrispondenti; come, viceversa, lo sviluppo di tutti i processi fisiologici, nello stato sano ed ordinario dell'uomo, condiziona e porta inevitabilmente con sè i corrispondenti fenomeni psichici. Or questo fatto, mentre è la smentita del primo caso, è la conferma del secondo.

Ebbene, questo fatto è comprensibilissimo e spiegabilissimo, quando l'anima vive e convive ad un tempo tutta la vita fisiologica ed antropologica, ossia quando anima e corpo costituiscono una sol vita, un solo essere sostanziale; e diventa, invece, non solo inesplicabile ed incomprensibile, ma perfettamente assurdo, quando i due principî, l'animico e il corporeo, diventano due sostanze, e, per giunta, due sostanze di opposta natura. *Due* sostanze

che per opposta natura *non son confondibili*, come sostiene il Teismo, non possono costituire che due esseri, i quali, secondo tutte le plausibili ragioni, dovrebbero costituire non solo due distinte vite, ma due vite opposte caratterizzate da opposte leggi e condizioni di esistenza.

IMPORTANTI QUESITI. — Ma passiamo a rassegna altri fatti relativi alle reciproche funzioni dell'anima e del corpo, e vediamo come essi diventino sempre più inesplicabili ed assurdi colla concezione ed ammissione della duplicità di sostanze, e diventano invece intelligibili ed esplicabili unicamente quando si pensi l'uomo siccome un unico essere con due, non già distinte sostanze, ma soltanto distinti principî, l'animico ed il corporeo, aventi entrambi una comune radice, una comune base, un comune sviluppo e una comune vita. A vederlo colla più chiara evidenza, ci si permetta innanzi tutto di presentare in forma di quesiti, o dimande che dir si vogliano, i seguenti importantissimi punti colle nostre relative osservazioni.

È l'anima estesa od inestesa? La famosa e tremenda dimanda!

Il Teismo risponde: È inestesa. Ma, in tal caso, domandiamo che ci si spieghi come l'anima, che è inestesa, si trovi e funzioni nel capo, nel busto, nelle estremità, insomma, si trovi e funzioni in una massa corporea lunga, larga e profonda. E si noti che non si trova e funziona in questa massa in tempi diversi soltanto, ma anche contemporaneamente: perchè, se uno è in pari tempo percosso in più parti anche lontane del corpo, l'anima sente

in tutte nel tempo istesso. È questo un quesito semplicissimo ed ovviissimo, al quale il Teismo non può dare in sempiterno una qualsiasi ragionevole risposta; perchè, concependo l'anima come una sostanza *inestesa* ed altra dal corpo, ne ha resa impossibile la soluzione.

Ma se esso è insolubile colla dualità di sostanze, diviene, invece, solubilissimo con la teoria dell'*unità sostanziale* di anima e corpo, inquantochè l'anima, come l'interiore vita, forza od energia del corpo, è veramente inestesa, e, d'altra parte, siccome quell'interno principio che è tutt'uno col corpo, è presente ed agente in ogni punto del medesimo, che è come dire che si stende tanto quanto si stende il corpo. Anche il Teismo dice che l'anima è in ogni punto del corpo, ma ciò divien possibile e spiegabile quando anima e corpo costituiscono un sol essere sostanziale, e diviene impossibile ed inesplicabile quando esser debbano due sostanze di opposta natura.

Una consimile dimanda, che sotto altra forma è perfettamente identica all'antecedente, è quest'altra:

È l'anima materiale o immateriale?

La domanda è la stessa, perchè l'estensione porta naturalmente con sè la materia, e viceversa. Se la dimanda è in fondo la stessa, il Teismo si trova nella stessa impossibilità di rispondere ragionevolmente. La sua risposta è che l'anima è immateriale. Ma allora, come va che l'immateriale vive e funziona nel materiale, muove il materiale, sente le impressioni che si fanno sul materiale, e via dicendo? Colla dualità delle sostanze anche qui mistero profondo, e risposte impossibili.

Ma il mistero si dilegua, e la risposta diventa non solo possibile, ma agevolissima, quando invece delle due

opposte incommunicabili ed inconciliabili sostanze, abbiamo un solo essere sostanziale, consistente di due elementi inscindibili, l'uno rappresentato da materialità ed estensione, l'altro da manifestazioni e principî immateriali di questa stessa materialità, come sono appunto l'interna forza, energia, vita, sentimento, pensiere ecc.

Ciocchè avviene qui nella relazione di anima e corpo nell'uomo, avviene, in misura e maniera diversa, in tutte le altre entità cosmiche. Che forse che nella natura minerale la forza che si manifesta nell'adesione delle parti, il principio, poniamo, elettrico, o magnetico, il peso, il calore ecc., sono cose che possan dirsi materiali ed estese? no, bisogna assolutamente dirle immateriali ed inestese; ma son principî e funzioni immateriali ed inestese di un essere materiale ed esteso. Si dica il medesimo, colla debita diversità, dell'essere vegetale e dell'essere animale.

L'anima ha parte e cooperazione alle funzioni ed ai processi fisiologici, o pur no? a modo d'esempio, partecipa e coopera ella alla nutrizione, alla crescenza ecc., o pur no?

Se ha parte e coopera, ciò è assolutamente incomprensibile e incompatibile colla natura della così detta sostanza animica; non essendo possibile che una sostanza incorporea digerisca, si nutrisca e cresca anch'ella, e così compia unitamente al corpo quelle funzioni che il Teismo dice esclusivamente corporee. Se non ha parte e non coopera, diventa assolutamente incomprensibile ed inesplicabile, come il corpo, che disanimato non si nutrisce, nè digerisce, nè cresce, debba poi nell'union coll'anima digerire, nutrirsi e crescere senza la cooperazion di questa. Se compie queste funzioni quando è animato,

ciò non è altrimenti possibile se non in quanto l'anima cooperi alle funzioni digestive, nutritive e di crescenza. È questa una tale esigenza che si è imposta allo stesso S. Agostino, il quale sostiene anch'egli che l'anima cooperi alla produzione, al mantenimento ed alla crescenza (vedi su questa la nota a piè di pagina) della vita corporea (1). Ma colla dualità delle sostanze ciò è in lui perfettamente incomprensibile e incompatibile. Dunque sì nell'uno che nell'altro caso la dualità predetta rende inesplicabile la parte che l'anima prende alle funzioni fisiologiche della vita.

Se, invece della dualità di sostanze, si ammette l'uni-

---

(1) S. Agostino tocca espressamente anche il punto del crescere o non crescere dell'anima col crescere delle età dell'uomo, e risolve la quistione nel senso che il progresso, che fa l'anima nelle successive età dell'uomo, non è progresso di grandezza, ma di perfezione, ossia non è progresso quantitativo, ma qualitativo. (Non igitur tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere: proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulcram esse atque perfectam: et si aliud est maius, aliud melius, ut iam dedisti, quidquid anima cum aetate proficit, composque rationis fit, non mihi videtur fieri maior, sed melior. *De quantit. animae*, 28). Ma qui sorge la quistione: Può l'anima migliorarsi senza sentire l'influsso dell'ingrandirsi (del crescere) del corpo? ossia può l'anima qualitativamente progredire senza il contemporaneo e coefficiente progresso quantitativo? no; giacchè senza le congruenti condizioni corporee l'anima non progredisce in modo qualsiasi nè qualitativamente nè quantitativamente. Ed è vano quel che il gran Padre soggiunge, ibid. 29, che, cioè, molti uomini piccoli ed esili di corpo sien più saggi di altri che son di corpo più grandi: vano, perchè la saggezza può ben essere in corpi più grandi o più piccoli, ma fuori de' corpi e fuori delle condizioni fisiologiche, tra cui quella della crescenza, non l'ha trovata e dimostrata nessuno. Un uomo che nasce e rimane nello stato in cui nasce senza ulteriormente crescere, non diventa saggio di sicuro.

cità dell'essere umano coi distinti principî animico e corporeo e colle correlative distinte funzioni, tutto s'intende e tutto si spiega. Di fatto, coll'unicità dell'essere, l'interiore principio animico, nel quale risiede la forza ed energia della vita, piglia anch'esso parte attiva ed efficiente alla vita corporea, ma allora le funzioni fisiologiche non son compite nè dalla sola anima, nè dal solo corpo, ma da entrambi costituenti in indissolubile unità ed attività l'essere umano vivente e reale.

Quando il corpo si muove, chi è che effettua il movimento, l'anima o il corpo?

Se si risponde che l'anima muove il corpo, si dice una cosa perfettamente incomprensibile ed inesplicabile, quando si ammetta che l'anima è una sostanza immateriale e il corpo una sostanza materiale. L'immateriale non può urtare e però muovere la materia. Nè si dica che l'anima *ordini* al corpo di moversi, primamente perchè è inescogitabile *con qual mezzo* ella, immateriale, possa communicare al corpo un tal comando; secondamente, perchè, anche che tal comando fosse communicabile, il corpo non potrebbe pigliarne notizia, per la ragione che il corpo per sè è dal Teismo dichiarato incapace di sensazione, intellezione e volizione; e non potendo pigliarne notizia, il comando rimarrebbe ineseguito.

Se si risponde che non è l'anima che muove il corpo, allora il movimento di questo diventa perfettamente inesplicabile; perchè il corpo da sè stesso e da sè solo, secondo il Teismo, non potrebbe muoversi. Dovrebb'essere mosso da un altro, il qual altro non potrebb'essere, secondo alcuni teisti, che Dio, conformemente alle due teorie dell'assistenza divina e dell'armonia prestabilita.

Ma queste teorie sono assurde e non sono neppur conformi al vero pensiere teistico.

Anche qui dunque, colla dualità di sostanze, impossibilità d'intendere e spiegare il movimento dell'uomo; mentre, colla concezione dell'*unità sostanziale* di questo, la cosa diventa piana, intelligibilissima, razionalissima: e cioè che l'interiore principio, che è forza, vita ed anima dell'organismo, nella sua sostanziale unità con questo, opera insiem col medesimo la *semovenza,* la quale è un fenomeno psico-fisico risultante appunto dalla comune attività di anima e corpo.

Se col corpo sosteniamo e portiamo pesi, facciam resistenza ecc., chi è che sostiene i pesi e fa resistenza, l'anima o il corpo?

Se l'anima; allora diviene inesplicabile come una sostanza immateriale possa sopportare e portare il peso di una sostanza materiale, resisterle ecc., essendo una suprema sconcordanza che l'immateriale si governi ed operi colle leggi della corporeità.

Se il corpo; è inesplicabile come questo, che disanimato non fa ciò, il faccia animato. Se lo fa quando è animato, ciò non è altrimenti possibile, se non ammettendo l'azione e cooperazione dell'anima alla vita corporea ed agli atti della medesima. Ma ciò è inesplicabile colla dualità delle sostanze, e non divien possibile e spiegabile che quando anima e corpo costituiscono un sol essere sostantivo con distinte funzioni animiche e corporee.

Quando l'uomo è malato, è il corpo o l'anima che è malata?

Per porre rettamente la quistione, facciamo osservare che noi qui non ci riferiamo a mali specifici, sia di natura

animica, come malinconia, alienazione mentale, ecc., sia di natura corporea, come un flemmone od altro male organico locale; ma a quei mali generali dell'organismo che costituiscono in senso più proprio e più strètto il caso della malattia, con le consuete accompagnature di febbri, spasimi, corrispondenti anormali processi fisiologici, e via dicendo. Nella malattia dunque chi è malato, il corpo o l'anima?

Se il corpo ed il solo corpo, ciò che non è soltanto inesplicabile, ma è anzi perfettamente assurdo; perchè il corpo potrebb'essere malato esso solo, quando fosse possibile che l'anima non pigliasse parte alla vita corporea. Ma si noti che, se l'anima non piglia parte alla vita corporea (il che nega lo stesso Teismo), il corpo non è animato, e il corpo disanimato è cadavere, il quale non è capace di malattia.

Se l'anima, ciò è più inesplicabile e più assurdo ancora; giacchè, se la malattia è impossibile senza anormali processi fisiologici, e però corporei, divien parimenti impossibile che possa esser malata l'anima, che, come incorporea, non è soggetta a processi fisiologici di sorta, normali od anormali che si vogliano.

Anche qui dunque colla dualità delle sostanze siamo nell'assoluta impossibilità di intendere e spiegare il fatto comunissimo e quotidiano della malattia. Ma, se invece di esser due sostanze, anima e corpo son soltanto due diversi principî o modi manifestativi di un solo e medesimo essere sostanziale, il fatto diventa intelligibilissimo, inquantochè l'unicità dell'essere comprende entrambi, anima e corpo, nel processo della malattia e ad entrambi ne estende gli effetti. E, di fatto, è un fenomeno che

ognuno può osservare quotidianamente, quello cioè che i turbamenti dell'anima fan sentire i loro contraccolpi nell'organismo, e che lo stato infermo di questo rende le funzioni animiche imperfette, disordinate, e via dicendo. Tale reciproco influsso del principio animico e del corporeo è un enigma pel principio della dualità delle sostanze, ed è la più chiara luce e la più grande conferma pel principio dell'unità sostanziale di anima e corpo.

Quando vediam la luna, sentiamo la fragranza della rosa, il sapore delle vivande, ecc., chi è che sente, il corpo o l'anima?

Se si dice l'anima, come pur si dice, allora non è comprensibile e spiegabile come atti, modi di essere ecc. di cose corporee sieno sentiti dall'anima incorporea: perchè il senziente deve avere organi, su' quali cadano le impressioni ed azioni delle cose sentite, organi che sono impossibili in una sostanza incorporea.

Se si dice il corpo, questo, primamente, senz'anima, ossia disanimato, non sente, secondamente, per sè stesso è dichiarato dal Teismo come incapace di sensazione. Nell'uno e nell'altro caso dunque il Teismo non può spiegare la sensazione.

Dirà esso forse, e davvero lo dice anche, che l'anima sente negli organi corporei e per mezzo de' medesimi, i quali non son essa, ma son soltanto strumenti di essa? Ma, ciò non muta la quistione; giacchè l'organo è sempre materiale esso stesso, e come tale non può agire sulla immateriale anima. Anzi, non solo non muta la quistione, ma dà luogo a qualche cosa di più inconcepibile e più strano ancora, e cioè che le impressioni cadrebbero sul-

l'organo, e quel che veramente le sente non sarebbe l'organo, ma un altro da esso. È egli possibile che l'impressionato sia A e quello che sente la impressione sia B? Ciò è patentemente assurdo.

Ma A e B, risponde qui il Teismo, benchè sieno due sostanze di opposta natura, immateriale l'una, materiale l'altra, pur sono *intimamente* congiunte, e non già separate; e l'intimità della congiunzione rende all'anima possibile di sentire ciocchè avviene nel corpo. E noi rispondiamo che l'intima congiunzione di una sostanza immateriale con una materiale è per sè stessa non solo inconcepibile, ma anche assolutamente impossibile. Di fatto, la congiunzione di una sostanza immateriale con una materiale dovrebbe avvenire o in modo materiale o in modo immateriale: che noi sappiamo non può avvenire se non in uno di questi due. Ebbene, non può avvenire nè nell'uno, nè nell'altro modo. Non in modo materiale, ripugnandovi assolutamente l'anima, la quale non può congiungersi materialmente con checchessia: non in modo immateriale, ripugnandovi assolutamente il corpo, il quale non può congiungersi con checchessia immaterialmente. La congiunzione delle due sostanze è dunque impossibile, ed allora il fatto della sensazione rimane interamente inesplicato ed inesplicabile.

Se non che, ciocchè è inesplicabile col principio della dualità di sostanze, è di bel nuovo esplicabilissimo col principio dell'unità sostanziale di anima e di corpo, in quanto questi fanno entrambi parte, ed integrante, di un solo e medesimo essere, nel quale tutti i fenomeni, sieno di natura psichica, sieno di natura corporea, si originano dal medesimo subbietto organato ed animato insieme.

Le emozioni. — Lasciando ora stare le dimande e continuando nell'additamento de' fatti psico-fisici, ne vogliamo ricordare uno che cade nell'orbita stessa dell'or considerata vita sensitiva dell'uomo, il fatto cioè della emozione, la quale, in fondo, non è altro se non sensazione affettiva. Le emozioni o moti affettivi sono manifestissimamente una mistura di spiritualità e corporeità: l'emozione della sola anima senza corpo è così inimmaginabile ed impossibile, come una emozione del solo corpo senza anima. Ebbene, come potrebbero due sostanze di opposta natura, che sono *incongiungibili*, *congiungersi* a dare un *comun* risultato, che è quello delle emozioni?

Colla dualità delle sostanze è dunque inesplicabile il fatto delle emozioni, il quale, al contrario, è esplicabilissimo col principio dell'unità sostanziale, come poi mostrano ad evidenza le espressioni fisiognomiche e corporee che piglia il corpo in conseguenza e corrispondenza degli interni moti dell'animo. Questa corrispondenza è un fatto già stato osservato ed ammesso in ogni tempo e in ogni dottrina filosofica, non esclusa la teistica. Tutti sanno come la gioia, il dolore, la maraviglia, l'odio ecc. si manifestano immediatamente in tante corrispondenti espressioni corporee. Ora, ciò sarebbe impossibile senza l'unità sostanziale di anima e di corpo (1). E ciocchè si dice del fatto specifico delle emozioni va detto di tutta la vita affettiva, cioè di istinti, tendenze, passioni, ecc.

---

(1) Aless. Bain allega a sussidio di questo fatto, anche da lui ammesso, due luoghi, uno di Darwin e l'altro del Maudsley, che non possiamo a meno di riferire. « La plupart de nos émotions (questo è il luogo delle *Espressioni* del Darwin; e Bain soggiunge che avrebbe dovuto dire *toutes* nos émotions) sont unies d'une ma-

Intellezione e coscienza. — Se dalle sensazioni e dalle emozioni passiamo alle intellezioni ed in generale alla vita *conscia* dell'uomo, le cose son sempre le medesime, e noi pensiamo non più esistere al dì d'oggi un solo serio scienziato che possa dire che il pensiere si eserciti indipendentemente dalla vita fisiologica in genere e dalle funzioni cerebrali in ispecie. Il lettore ha visto innanzi che S. Tommaso ed altri, e Padri e Dottori scolastici, han sostenuto che l'intelligenza potesse esercitare la sua funzione senza l'organo corporeo, che varrebbe quanto dire senza corporeità (1). Al medioevo lo si è pensato e detto: ma pensarlo e dirlo oggi non sarebbe una mostruosità minore di quel che fosse l'affermare che il corpo umano non è soggetto alle leggi della gravità. E intanto, come al nostro tempo si pretendono fatti e dimostrazioni per tutto, così, a smentire l'enormità di un pensiere che si eserciti indipendentemente da funzioni cerebrali e fisiologiche, facciamo osservare che primamente non vi è un sol fatto che la possa giustificare, e

---

nière si intime à leur expression, qu'elles existent à peine si le corps reste inerte ». Il luogo del Maudsley, a nostro avviso, sensatissimo, suona: « L'action spéciale des muscles n'est pas seulement le signe de la passion; elle en est vraiment une partie essentielle. Si, au moment où les traits expriment une passion, nous essayons d'en faire naître une différente dans l'esprit, nous n'y réussirons pas ». Ved. Bain, *L'esprit et le corps*, 3e édit., 1878. Paris, pag. 6.

(1) Accanto ai luoghi allegati innanzi ne alleghiamo uno di Sant'Agostino, il quale sostiene anch'egli che l'anima pensi senz'aiuto del corpo: « Jam vero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intelligit; nec corpus intelligit, *nec animus auxiliante corpore intelligit;* quia, cum intelligere vult, a corpore avertitur ». *De immort. animae,* 2.

che secondamente v'han fatti in quantità che mostrano perfettamente il contrario. Noi ne accenneremo alcuni ma calzanti.

Veglia e sonno. Il primo di essi è quello della incoscienza nello stato del sonno e della coscienza nello stato della veglia. Nel sonno l'uomo cade in uno stato di sopore nel quale si rifà delle perdite della veglia, e gli organi del senso non esercitano lo loro ordinaria funzione. Il sonno non è certo l'*immagine della morte*, come è stato detto, ma è indubitato che in esso avviene come un abbassamento della vita, diciam così, un rilasciamento dell'energia vitale (1). Se l'anima, e però l'intelligenza, potesse funzionare da sola, noi potremmo anche nel sonno escogitare e dimostrare teorie scientifiche; anzi lo dovremmo meglio nel sonno che nella veglia, perchè i sensi, l'immaginazione ecc. son da tanti teisti considerati

---

(1) Ecco come il nostro pregiato amico e noto fisiologo, il Prof. A. Mosso, descrive lo stato del sonno: « L'uomo (così egli) dopo le fatiche del giorno cerca un riparo e si addormenta. I muscoli delle estremità del tronco e del collo si rilasciano completamente. Le palpebre si abbassano e chiudono gli occhi. La respirazione cambia di ritmo, e mentre nella veglia era principalmente diaframmatica, nel sonno diventa, pel contrario, quasi esclusivamente toracica. Il rilasciamento del diaframma può essere così grande da crederlo inerte. I processi della combustione sono talmente scemati nell'organismo, che i movimenti della respirazione, che prima introducevano 7 litri di aria ne' polmoni, hanno ridotta la ventilazione a solo un litro per minuto. Il cuore esso pure rallenta l'energia e la frequenza delle sue contrazioni: i vasi si dilatano, diminuisce la pressione del sangue, e il corpo si raffredda sensibilmente ». *Sulla circolazione del sangue nel cervello dell'uomo*, ecc., del Dott. Angelo Mosso. Roma, 1880, pag. 55. Si faccia attenzione alla scemata pressione del sangue rilevata dal Mosso e la si metta in relazione con ciocchè tra poco si dirà dell'influenza del sangue nella vita psichica e conscia dell'uomo.

siccome cagioni perturbatrici della limpida e serena meditazione. Ed invece nel sonno non sappiamo neppur di esistere, di che l'unica cagione è che gli organi sensitivi si rilasciano e temporaneamente smettono la loro consueta funzione della veglia. Ciò vuol dire, in altri termini, che il pensiere non solo non è possibile senza l'essere corporeo corrispondente, ma non è possibile, *almeno normalmente,* se non nello stato di veglia dell'uomo.

Il sogno, nel quale pur ci avviene di pensare, più che essere una smentita, non è che una conferma di ciò, giacchè nel sogno il pensiero è anormale, eslege, irrazionale, strano ecc., appunto per la ragione che il corpo e gli organi non sono nella loro normale funzione della veglia.

Malattie mentali. — Un secondo fatto è quello che si riferisce alle malattie mentali, tra cui tiene un posto precipuo la pazzia. Or la pazzia e le alienazioni in genere, per unanime giudizio de' medici ed alienisti, son di regola congiunte a lesioni di organi cerebrali e ad organismi malsani. Per dar peso alle nostre parole, ricorreremo ad alienisti noti e a fatti da loro allegati.

Il nostro amico e collega prof. Lombroso, tanto noto in tale materia, riferendosi al Fantonetti, scrive: « Gall narra di due fratelli danesi che caddero da una scala battendo del capo; l'uno divenne di grande ingegno, e l'altro, da gentile, illibato e virtuoso che era, si fece vizioso e dedito al crimine. Ora, fra 290 studiati da me, non meno di venti avevano toccato ferite al cranio fino dalla tenera età. Del Bruck ne osservò 21 su 58 rei alienati. Spurzheim osservò un fanciullo, in cui, dopo un colpo al cranio, si cangiò il carattere morale, sicchè da dolce

divenne irascibile e cupo. Acrell ne notò un altro, in cui l'osso temporale si fratturava, sicchè dovette trapanarsi; guariva l'infermo, ma dopo d'allora mostrò una inclinazione irresistibile al furto (FANTONETTI, *Della pazzia*. Milano, 1830) » (1).

B. A. Morel, altro noto alienista e medico, parlando della « *corrélation qui existe entre les lésions organiques et les lésions fonctionnelles* » del cervello, e conseguentemente delle funzioni intellettuali, dice che « *cette corrélation est suffisamment établie* » da tutti i fatti da lui allegati e discussi (2).

Il nostro pregiato collega Morselli, anch'egli noto in questi studi, unitamente al chiaro dottor Buccola, riferendosi all'origine delle forme psicopatiche in genere ed a quella del delirio sistematizzato in ispecie, dice che « il risultato delle osservazioni cliniche fatte dal Griesinger (1867) in poi, specialmente per opera dello Snell, di Lander, di Westphal, di Krafft-Ebing può risumersi nelle seguenti proposizioni »...: « I delirî sistematizzati primitivi si sviluppano d'ordinario ne' cervelli colpiti da labe originaria »: « Quando manchi l'influenza dell'eredità, si tratta d'individui che ne acquistarono la disposizione per aver subìto nell'infanzia malattie cerebrali, affezioni costituzionali (rachitismo, scrofola), od anche, sebbene più di rado, in seguito a traumi del capo, ad accessi apoplettici e a febbri tifiche, specialmente durante l'età adulta » (3).

---

(1) *L'uomo delinquente*, 2ª ediz. 1878, pag. 303.

(2) *Traité des maladies mentales, etc.* Paris, 1860, pag. 502.

(3) *Contributo clinico alla dottrina della pazzia sistematizzata primitiva*, per E. MORSELLI e G. BUCCOLA. Torino. 1883, pag. 5 s.

Fatti e citazioni consimili potremmo allegare in gran numero: ma i già allegati son più che sufficienti per comprovare che le alterazioni organiche e fisiologiche del cervello portano con sè alterazioni corrispondenti nelle funzioni intellettive del medesimo. Solo vogliamo ancora rilevare in proposito come sia vera la relazione inversa della cosa, che cioè anche le storture e i vizî intellettuali reagiscono alla lor volta potentemente sulle funzioni fisiologiche cerebrali fino a condurre a malattie e degenerazioni dell'organismo. « *Une instruction vicieuse*, dice l'istesso Morel innanzi mentovato, *une èducation fausse, le dèfaut de tout sens moral dans la littèrature, de toute èlèvation dans les idèes, le culte de l'ègoisme, l'absence de tous sentiments rèligieux, le luxe extrême, le culte des jouissances matèrielles sont des causes qui abaissent le niveau de l'intelligence d'un peuple et dènaturent ses bonnes tendences, provoquent le suicide et dèterminent des malaties mentales de toutes sortes* » (1).

Il fatto delle malattie mentali nella relazione delle medesime colle funzioni fisiologiche cerebrali dev'essere assolutamente misterioso ed inesplicabile pel Teismo; perchè un'anima che fosse una sostanza per sè, semplice e sempre a sè eguale, non potrebbe nè sentire l'influsso corporeo, nè soggiacere ad alterazione psichica qualsiasi: mentre che, invece, la cosa è intelligibilissima ed esplicabilissima se anima e corpo sono un solo essere, nel quale le funzioni intellettuali e cerebrali sentono e producono un reciproco influsso.

---

(1) Loc. cit., pag. 109.

Pensiere e sangue. — Un terzo fatto tra i più importanti è questo, che cioè l'esercizio del pensiere si mostra dipendente non solo dall'organo cerebrale, ma anche dalla proporzionale massa di sangue che circoli nel medesimo. A misura che la quantità diminuisce o cresce, s'indebolisce ed oscura, ovvero si rafforza e chiarisce la funzione mentale. Legga il lettore a piè di pagina alcuni interessanti luoghi del Bain, che poggiano su fatti sperimentati (1).

E quanto ad esperienze di questo genere, non possiamo a meno di ricordare di nuovo il nostro collega prof. Mosso. il quale le ha rifatte, confermate ed accresciute. Anche da quelle da lui fatte intorno all'azion del sangue sul pensiere e sulla coscienza risulta ad evidenza che la vita psichica esiste, si esercita e si compie coll'esistenza, coll'esercizio e colla perfezione delle funzioni dell'orga-

(1) « Lorsque nous examinons attentivement les preuves des liens qui existent entre l'esprit et le corps, nous reconnaissons peu à peu que l'organe en rapport le plus intime avec l'esprit est le cerveau:..... c'est un organe très-grand et très compliqué; il reçoit une grande quantité de sang, que l'on peut évaluer au cinquième de la circolation totale, etc. ». Bain, loc. cit., pag. 12 s. E a pag. 15 soggiunge: « Il est encore une classe de faits bien instructifs; je veux parler de ceux qui montre le rapport qui existe entre l'action intellectuelle et la quantité et la qualité de sang que reçoit le cerveau. Aucun organe n'est actif s'il ne reçoit du sang. Les besoins du cerveau à cet égard correspondent à l'étendue et à l'énergie de ses fonctions. Quand la circulation est insuffisante, les manifestations intellectuelles sont proportionnellement faibles. Dans le sommeil, la quantité de sang artériel que reçoit le cerveau est toujours moins abondante. Une déplétion générale affaiblit toutes les fonctions en général, y compris celles de l'esprit. D'un autre côté, quand la circulation cérébrale s'accélère, les sentiments deviennent plus forts, les pensées plus rapides, la volonté plus énergique ».

nismo, e che diviene imperfetta, monca, e cessa persin del tutto di esercitarsi coll'imperfezione, scemamento e cessazione delle funzioni organiche (1).

Intanto, da' predetti fatti, e specialmente dall'ultimo,

---

(1) Crediamo di far cosa grata al nostro lettore dandogli un saggio delle interessanti esperienze del Mosso e de' relativi apprezzamenti. « I mutamenti, così egli, che subiscono le funzioni del cervello, quando diminuisce, o cresce l'afflusso del sangue in quest'organo, formano uno degli studi i più interessanti di cui possa occuparsi sperimentalmente il psicologo: perchè in nessun altro modo può rendersi meglio evidente il legame strettissimo che vincola i fenomeni psicologici colle funzioni materiali dell'organismo. Basta scemare per poco la quantità del sangue che penetra nel cervello, perchè cessi immediatamente la coscienza. Se mi si domandasse quale di tutte le funzioni degli organi sia più legata ad ogni minimo cambiamento che succede nel ricambio materiale, non dubiterei di affermare, che la coscienza è questa..... Gli emisferi cerebrali sono talmente vulnerabili da ogni causa che rallenti, anche solo per un istante la loro nutrizione, che per poco che venga scemata la razione di sangue che affluisce al cervello cessa immediatamente la coscienza ». Loc. cit., pag. 114. Quivi stesso ci riferisce un'esperienza di anemia cerebrale fatta su di un infermo di nome Bertino. Il Mosso « gli applicò i due pollici sopra entrambe le carotidi » e le « compresse gradatamente fino a che vide a scomparire gradatamente il polso del cervello, e subito cessò ». Dopo del Mosso, ripete l'esperienza il Dottore De Paoli, il quale comprime le carotidi colle dita. Durante la compressione « le due prime pulsazioni diventano più alte, ma la terza è già minore ed il cervello diminuisce rapidamente di volume. Dopo l'ottava sistole cardiaca il polso si rallenta notevolmente e nel cervello è così piccolo che appena si vede. Alla 12ª pulsazione, cioè dopo circa 8 secondi di anemia cerebrale, Bertino è colpito da un accesso di convulsioni..... è pallido nel volto, cogli occhi rivolti in su. Il Dott. De Paoli lasciò subito libere le carotidi. Appena che Bertino aprì gli occhi maravigliato di trovarsi in quel luogo ed in quella posizione » il Mosso « cercò senza indugio di continuare la registrazione del polso: ma il cervello aveva subito un aumento di volume » e le cose si rimisero mano mano allo stato normale.

fatti, del resto, che potremmo accrescere non poco di numero, risultano ad evidenza due cose: l'una è la razionalità della teoria dell'unità sostanziale di anima e corpo, e conseguentemente la irrazionalità dell'opposta teoria delle due sostanze; l'altra, l'assurdità del pensare senza organi corporei, segnatamente cerebrali, pervasi dal sangue. Sangue e cervello son la *conditio sine qua non* del pensiere.

Concomitanza negli atti psichici e fisici. — Un altro fatto importantissimo nell'attività psico-fisica dell'uomo è la concomitanza degli atti psichici con corrispondenti atti fisici, la quale è tale da costituire una specie di parallelismo degli uni cogli altri. Ella ci è attestata generalmente da quei psicologi che studiano i fenomeni psichici non più astrattamente, come nel passato, ma nella lor concreta realtà e nel lor intimo e indissolubile vincolo colle funzioni fisiologiche (1). Ora,

A pag. 72 Mosso riferisce che quando egli in un'altra esperienza fatta sul Bertino « gli propone moltiplicare 6 × 45..... il polso ed il volume del cervello aumentano ». Grande influenza sulla circolazion del sangue nel cervello l'hanno le emozioni. « Il fatto che caratterizza le emozioni (dice Mosso, ibid., p. 32, appoggiandosi a nuove esperienze) è l'afflusso più copioso di sangue al cervello, l'aumento del suo volume e l'altezza maggiore delle sue pulsazioni ».....

« Le emozioni morali (soggiunge, ibid., pag. 34) esercitano una azione assai più manifesta sulla circolazione cerebrale che non il lavoro intellettuale più grande, per quanto ne sia grande la sua energia, ecc. ».

(1) « Nous avons toute raison de croire que toutes nos actions mentales sont accompagnées d'une suite non interrompue d'actes matériels. Depuis l'entrée d'une sensation jusqu'à la production en

anche questo fatto diventa assolutamente inesplicabile colla teoria della dualità di sostanze, ed è, invece, unicamente esplicabile con quella dell'unità sostanziale, secondo la quale ultima i fatti psichici esistono e si producono in un coi corrispondenti fisiologici che ne sono il necessario sostrato, modo e mezzo di attività.

Quando la cosa è pensata così, e soltanto così è ella vera e possibile, non è più a far le maraviglie di sentire, poniamo, dal Ribot che l'attività animica è tale quale può essere nell'organismo in cui ella si manifesta e funziona, e che sarebbe una vera mostruosità che fosse diversa da quel che le condizioni organiche comportano e permettono (1). Per esempio, l'anima di Dante con un

---

dehors de l'action qui y répond, la série mentale n'est pas un seul instant séparée d'une série d'actions physiques ». ALEX. BAIN, *Le corps et l'esprit*, 3° édit., pag. 36.

« Par suite, en concluant que l'effet subjectif ou sensation est composé d'une répétition rapide de chocs menteaux, nous concluons simplement qu'il correspond à la cause objective, la répétition rapide de chocs de mouvement moléculaire ». HERBERT SPENCER, *Principes de psychologie*, Paris 1874, tom. 1er, pag. 153. Ed ivi stesso soggiunge che « les pulsations nerveuses et les pulsations de conscience se correspondent clairement ».

Guglielmo Wundt si esprime anch'egli concordemente in tal guisa: « Tutte le associazioni sono processi psico-fisici nel senso che per ogni collegamento (*Verbindung*) psichico si può additare una corrispondente (*entsprechende*) forma di collegamento fisico. Nella sintesi associativa si vede chiaramente questo suo esser legato al processo fisiologico. Una sintesi intensiva non si forma se non là, ove hanno luogo stimoli tra lor collegati (*zusammengehörige Reize*) e processi nervosi che vi corrispondono ». *Logik*, I, Bd. 1882, p. 23.

(1) « Un animal qui, par impossible, aurait, avec l'organisme de son espèce, les instincts d'une autre espèce, serait un monstre dans l'ordre psychologique: l'araignée ne peut ni sentir ni agir comme une abeille; le castor ne peut ni sentir ni agir comme un loup, etc. ». *L'hérédité psycholog.*, 2° édit., pag. 411.

organismo di formica sarebbe appunto una sì fatta mostruosità; e se questa fosse stata possibile, non possederemmo oggi la *Divina Commedia*.

L'EREDITÀ PSICHICA. — Giacchè abbiamo accennato al Ribot e ad un luogo della sua eredità psicologica, non possiamo a meno di rilevare anche il fatto psico-fisico importantissimo dell'eredità, il quale è di bel nuovo un insolubile enigma pel principio della dualità delle sostanze, mentre che, al contrario, è intelligibilissimo ed esplicabilissimo per la teoria dell'unità sostanziale. L'eredità fisiologica sì dello stato sano che dello stato morboso dell'organismo è un fatto generalmente ammesso, il quale si esprime a chiarissime note ne' tipi specifici delle razze umane, delle nazioni, delle famiglie (la famiglia de' Medici, per es., col suo tipo specifico di famiglia), ecc. Ma è un fatto non meno innegabile quello dell'eredità psicologica, fatto che era già da attendersi e desumersi appunto da quella tale corrispondenza, testè rilevata, che si manifesta tra gli atti psichici e le funzioni fisiologiche. Dato un organismo che funziona fisiologicamente e psicologicamente così e così, è naturale che per generazione se ne trasmettessero ai discendenti le disposizioni corporee ed animiche.

Noi non ammettiamo l'eredità psicologica nel senso che i discendenti faranno appuntino nè più nè meno, nè altrimenti da quel che fecero gli antenati, quasi che ne fossero le viventi automatiche riproduzioni: ma che abitudini, istinti, attitudini mentali di questi passino frequentissimamente in quelli è un fatto parimenti innegabile e

forma, creduto all'immortalità, e, dall'altra, che questa lor credenza dal campo religioso è passata nelle intuizioni e negli scritti di poeti, letterati e, in generale, della gente colta d'ogni luogo e tempo.

In secondo luogo, essendo il nostro libro circoscritto al Teismo filosofico cristiano ed ai relativi principî, non dovremmo, naturalmente, trattare il soggetto dell'immortalità se non dal punto di vista teistico e delle corrispondenti dimostrazioni. Se non che, come già facemmo per le prove dell'esistenza di Dio, crediamo anche qui necessario di premettere una breve notizia storica sulla considerazione che ha avuta l'immortalità prima del Teismo cristiano. La qual cosa è tanto più indicata, in quanto la considerazione cristiana non solo ha a tal riguardo delle antecedenze nella filosofia antecristiana, ma ha persin sentito, e fortemente, l'influsso delle medesime. Basti il ricordare le prove platoniche dell'immortalità, per convincersene. Per ciocchè concerne il ricordo storico, una volta che è necessario di farlo per le prove platoniche, lo integreremo, brevemente s'intende, con alcuni altri ricordi dell'argomento sì nella filosofia antica susseguente a Platone, sì anche nella filosofia cristiana. Il che è tanto più conveniente, in quanto, essendo l'argomento veramente vasto, questi pochi ricordi varranno almeno a dare un'idea della sua importanza ed esplicazione storica.

In terzo luogo, rileviamo che, non potendo noi, a cagione della mentovata vastità dell'argomento, estenderci a considerarlo nelle sue minute particolarità e nella sua storica integrità, ci restringeremo a considerarlo nelle sue manifestazioni più importanti e più atte a porgere

una giusta idea e un giusto apprezzamento del medesimo. Detto di quello che va omesso (semplici opinioni e credenze) e di quello che va toccato nella nostra considerazione, veniamo alla cosa, e cominciamo dal cenno storico.

Quanto al cenno, restringendolo, secondo l'anzidetto, a quelle produzioni del pensiere in cui comincia la *considerazione dimostrativa* dell'immortalità dell'anima, diciamo tosto che non saliremo più su della filosofia greca, primamente, perchè nelle attuali conoscenze storiche della filosofia ignoriamo o ci è mal noto ciocchè in proposito è stato speculato e scientificamente propugnato nel pensiere filosofico (indiano, cinese) antecedente al greco, secondamente, perchè le influenze ed antecedenze mentovate realmente non vanno più là della filosofia greca. Senonchè nella stessa filosofia greca non possiamo risalire più su del periodo socratico; e, se dobbiamo esser precisi, dobbiam dire che anche in questo la considerazione e dimostrazione filosofica dell'immortalità non comincia neppur con Socrate, ma primamente e veramente con Platone. Abbiam detto che non comincia con Socrate, perchè in lui il principio dell'immortalità, anzi che essere scientificamente scrutato e fondato, è piuttosto una pura e semplice credenza, un articolo di fede (1). Ed abbiam soggiunto che comincia primamente con Platone, perchè, comunque sia vero che il pensiero filoso-

(1) Non mirando noi qui che ad un magrissimo cenno, e non potendo quindi entrare in ulteriori particolarità, avvaloriamo la nostra asserzione coll'autorità incontestata di Eduardo Zeller, al quale rimandiamo in proposito, *Gesch. d. Philos. d. Griechen*, 2 Aufl., 2 Theil, 1859, pag. 120 s.

conferma del principio dell'unità sostanziale e ad un tempo la smentita della sostanziale dualità della natura

pour fils Jean-François, époux de Marie Tauré (d'une famille d'incendiaires). Ce Jean-François a eu sept enfants: 1° Jean-François, condamné pour plusieus vols, mort en prison; 2° Benoist tombe du haut d'un toit qu'il escaladait et meurt; 3° X....., dit Clain, condamné pour divers vols, mort à 25 ans; 4° Marie-Reine, morte en prison enfermée pour vol; 5° Marie-Rose, même sort, mêmes actes; 6° Victor, actuellement détenu pour vol; 7° Victorine, femme Lemaire, dont le fils est condamné à mort pour assassinat et vol (loc. cit., pag. 98), ecc., ecc. ». E in tal rispetto potremmo prolungar la lista di molto: ma noi qui non diamo che un brevissimo saggio.

Accanto all'elemento istintivo ed affettivo c'è l'abito, ed anche in questo l'eredità fa mostra di sè. A tal riguardo son degni di nota i casi che il Ribot registra, loc. cit., a pag. 58 ss., e, tra gli altri, « une habitude qui s'est rencontrée dans trois générations consécutives et qui, ne se produisant que pendant un profond sommeil, ne peut être attribuée à l'imitation ».

Accenna egli poscia alla eredità della memoria, e, comunque ella in genere non fosse facilmente reperibile ed additabile, pur non mancano dei casi. Fra gli altri, « d'après Galton (loc. cit., pag. 62), dans la famille de Richard Porson, l'un des plus remarquables hellénistes de l'Angleterre, la mémoire était si remarquable qu'elle était passée en proverbe: *the Porson memory* ».

Nella facoltà intellettiva e immaginativa l'eredità psichica si manifesta nel modo più indubitabile e più copioso. Candolle l'ha già rilevata segnatamente per la matematica (e per la musica), rispetto alla quale egli « trouve (loc. cit., pag. 69) l'indice d'une hérédité spéciale de facultés... il y a des faits, soit dans l'histoire des savants, soit dans l'observation ordinaire, d'après lesquels une certaine facilité de calculer serait héréditaire ». Ma il vero è che il fatto speciale della matematica va esteso alla scienza in genere, ed è confermato da vere « familles scientiphiques » che « ne sont pas rares ». Un elenco di queste tratto dal Galton è dal Ribot riportato a pag. 81 ss.

Per ciocchè concerne l'eredità nella facoltà immaginativa, ella si mostra nelle diverse forme e produzioni artistiche. Nella musica non son pochi i casi in cui ella si mostra passata nella discendenza delle famiglie, di che porgono un memorabile e maraviglioso

umana; l'altra, l'origine generativa e non già creativa dell'anima.

---

esempio « plus de cent vingt membres de la famille de Bach (loc. cit., pag. 50) ». Vedi per le famiglie musicali e particolarmente per quella di Sebastiano Bach, ibid., pag. 72 ss. Quanto all'eredità psichica nell'arte pittorica, « il suffit (ibid., p. 74) d'avoir feuilleté quelque histoire de la peinture ou fréquenté quelques musées, pour savoir que les familles des peintres ne sont pas rares. En Angleterre, on cite la famille des Landseers; en France, celle des Bonheur. Les Bellini, les Carache, les Téniers, les Van Ostade, les Mieris, les Van der Velde, sont connus de tout le monde. Sur une liste de quarante-deux peintres, Italiens, Espagnols ou Flamands, considérés comme les plus illustres, M. Galton en a trouvé vingt et un qui ont des parents illustres ». Vedi ibid., l'elenco annesso delle famiglie de' pittori. Il medesimo è a dire de' poeti: « Galton (ibid., pag. 77), d'après un travail qu'il a fait sur 56 poètes, trouve des preuves d'hérédité (à divers degrés) dans la proportion de 40 pour 100 ». Seguono, ibid., elenchi di famiglie di poeti e di letterati.

Se si guardi l'intelligenza non nello stato sano, ma nello stato infermo, l'eredità psichica spicca altrettanto ed anzi più evidente ancora. Questo è un fatto notissimo, del quale vogliamo recare un solo esempio che è il seguente. « Un octogénaire connu de Trousseau (ibid., pag. 151) est atteinte à soixantequatre ans de manie mélancolique et en guérit. Il a deux fils et une fille. Le fils aîné est sensé, mais d'un caractère triste. Le cadet est mort fou: il a eu un fils sain d'esprit, mais qui a lui-même un fils idiot. — La fille, peu intelligente et bizarre, a eu deux fils: l'un est mort fou, l'autre est presque idiot. — Cet octogénaire avait une sœur. Elle est devenue folle à trente ans, laissant un fils et une fille. Le fils est épileptique. La fille est morte folle laissant un fils qui a déjà des troubles notables de l'intelligence ». Altre cose interessanti potremmo riferire segnatamente concernenti l'eredità psichica nella storia e nel carattere nazionale (ibid., pag. 103-138) nel quale ultimo uno de' più notabili esempi è il popolo ebreo, che attraverso di tanti secoli, di tanti popoli tra cui ha vissuto e a sì lontane distanze « a conservé (ibid. 128) mieux qu'aucun autre son caractère propre »: ma il già allegato è più che sufficiente per mostrar come sulla palma della mano la verità e realtà dell'eredità psicologica.

Discende la seconda, perchè la riproduzione ne' discendenti di disposizioni e stati animici degli ascendenti addita ad evidenza che ella avviene per via generativa, e non per via creativa. Colla via creativa dell'anima avremmo sempre l'anima generica, mentre, invece, nella realtà abbiamo de' veri tipi specifici di anime (tipi psichici), l'anima dell'europeo, dell'africano, dell'asiatico e poi del giapponese, del lappone, dell'italiano ecc.; e poi (specificandosi ancora) nell'Italia, l'anima del calabrese, del romagnolo, del piemontese ecc. colle corrispondenti idiosincrasie, e persino l'anima delle famiglie, ossia i tipi psichici di esse, poniamo, de' Cesari, de' Medici, de' Borboni ecc. Qui si può veder come sulla palma della mano l'origine dell'anima per la via della generazione, tanto più che ai predetti stati e tipi specifici psichici si connettono corrispondenti stati organici.

Discende la prima, perchè nel seme che è l'origine del discendente, non vi sono, ed è assurdo che vi sieno, due sostanze, l'una immateriale ed animica, l'altra materiale e corporea, ma una sola e più propriamente una sola massa di materia vivente, e, se si vuole, si dica anche animata, ma, ad ogni modo, eguale ed omogenea in ogni suo punto.

Influenze naturali sull'anima. — Anche questo è un fatto universalmente ammesso; la posizione topografica, l'orizzonte più o meno ridente, l'alimentazione ecc., in una parola, tutto ciocchè si appella l'ambiente fisico dell'uomo esercita un grande influsso non solo sulla vita corporea, ma anche sulla vita psichica del medesimo.

È quel che il nostro Tasso esprimeva cantando:

« La terra molle e lieta e dilettosa
« Simili a sè gli abitator produce » (1).

Il predetto influsso può divenir si potente da agire funestamente sullo spirito e sul corpo dell'uomo (2).

Ora, ciò è perfettamente inesplicabile colla teoria delle due sostanze e della *immaterialità* e *immutabilità* dell'anima. Se l'anima è una sostanza immateriale, come può ella sentire l'azion materiale dell'ambiente? Se l'anima è una sostanza immutabile, come può ella soggiacere a modificazioni psichiche, sopratutto nell'elemento sensitivo e nell'elemento immaginativo? Chi non conosce e chi non ammette le salienti differenze nel grado e nel modo di sentire ed immaginare de' popoli nordici e dei popoli meridionali, per esempio?

Ebbene, questo che è inesplicabile con le due sostanze, è di spiegazione, non diciamo facile, ma naturalissima con l'unità sostanziale dell'anima e del corpo; giacchè nell'unicità dell'essere tutto ciocchè affetta la natura dell'uno di questi due elementi umani estende la sua azione anche all'altro.

---

(1) Nel primo canto della *Gerusalemme liberata*.

(2) Il citato Morel, stimato in questo genere di cose, scrive: « On peut dire des influences climatériques, telluriques, hygiéniques ce que nous avons dit de l'action de certaines causes de l'ordre intellectuel et moral... Il est telle ou telle influence atmosphérique ou tellurique qui empêche non seulement la libre manifestation de la raison humaine, mais qui, si elle était permanente, s'opposerait à la durée de l'existence ». Loc. cit., p. 110.

Partizione e segmentazione dell'organismo. — Quanto alla partizione dell'organismo in genere, è già notissima nel regno vegetale la scissione di parti dell'organismo istesso, le quali, trapiantate, continuano a vivere e riprodursi con tutte le proprietà e condizioni dell'individuo organico, ond'erano state ricise o strappate. Se non che, noi qui non intendiamo di riferirci agli organismi vegetali, nei quali non è a parlar di anima propriamente detta, ma agli organismi animali, e, più determinatamente e vicinamente, all'animalità inferiore, nella quale ha luogo il fatto che vogliam rilevare.

Ora, è un fatto notissimo come alcuni animali inferiori si riproducano per segmentazione, cioè dividendo in due o più parti il proprio corpo, le quali parti continuano a vivere col riprodurre ciascuna di esse un individuo della medesima specie. È anche un fatto ovvio che alcune parti di animali, code di lucertole, cirri di polpi, ecc., staccate dal tronco di cui eran membri, continuano a vivere per un certo tempo, e simili. Questi fatti debbono riuscire molto oscuri, anzi addirittura enigmatici per il Teismo. In effetto, se animali, ossia esseri forniti di anima, continuano a vivere dopo le segmentazioni e divisioni predette, non si può sostenere il principio dell'*impartibilità* e *semplicità* dell'anima, giacchè non si sa comprendere come il semplice e l'impartibile debba poi poter egualmente ritrovarsi e continuare ad esistere in due o più parti animali separate.

Un fatto di tal natura doveva certo presentarsi anche alla mente ed alla considerazione dei teisti, e già tra i teisti antichi si è presentato alla mente grande e penetrativa di S. Agostino. Se non che, il Teismo è perfet-

tamente incapace di spiegarlo, e il predetto gran Padre in tal caso non potea far altro che rimettersene a cagioni occulte e rifugiarsi nell'ignoranza (1). Il vero è che il fatto non è propriamente misterioso e inesplicabile per sè stesso, ma è tale soltanto per la teoria delle due sostanze.

Una circostanza necessaria a rilevare in proposito è questa, che cioè il Teismo non si preoccupa molto del fatto, perchè dell'anima belluina, a differenza dell'anima umana, pensa ch'ella non sopravviva al corpo, e che perisca con questo, col quale faccia come un sol tutto, e nel quale sia, a dir così, come disciolta. S. Tommaso, per esempio, le nega ricisamente quella sussistenza per sè, che egli attribuisce all'anima umana (2). Ma ha ragione S. Tommaso ed il rimanente Teismo di pensar così? Si attribuiscono all'animalità le funzioni soltanto sensitive,

(1) S. Agostino accenna alla partizione di lucertole e vermi piuttosto lungamente, ma i luoghi essenziali nel suo opuscolo *De quantitate animae*, 62 ss., son questi: « Nihil haberem fortasse, nisi recordarer quantum pueri mirari soleremus palpitantes lucertarum caudas amputatas a cetero corpore, quem motum sine anima fieri nullo modo mihi persuadere possum: neque quo pacto fiat, ut nullum sit animae spatium, quando praecidi etiam cum corpore potest, intelligo... Tentavimus quatenus id valeret atque vermiculum, immo jam vermiculos in multas partes concidimus: ita omnes movebantur, ut nisi nobis illud factum esset, et comparerent vulnera recentia, totidem illos separatim natos, ac sibi quemque vixisse crederemus... Fieri enim potest ut hujus rei caussa nos lateat, quae vel humanae naturae occulta est, vel sit alicui homini cognita, nec iste a nobis interrogari possit, aut etiam hoc ingenio ipsi simul, ut satisfacere nobis interrogatus non possit ».

(2) « Aristoteles posuit (e S. Tommaso accetta il principio aristotelico) quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur: Sentire vero et consequentes operationes animae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione..... Et sic

le quali, secondo il gran Dottore, non son possibili senza la cooperazione del corpo, e le si negano le funzioni intellettive. Noi non vogliamo entrare in questa quistione di psicologia comparata, la quale ci allontanerebbe dal nostro scopo; ma è indubitato che, da una parte, con tutto il diverso grado di sviluppo che l'anima raggiunge ne' bruti e nell'uomo, un'anima nel vero e stretto senso della parola l'hanno anche quelli, specialmente le specie superiori de' medesimi, e che, dall'altra, non vi è nessunissima ragion di ammettere che nella relazione di anima e di corpo l'anima dell'uomo debba esser creata, e quella de' bruti soltanto generata (1), l'anima dell'uomo debba, alla morte, potersi staccare dal corpo e sopravvivere al medesimo, e l'anima de' bruti non potersi staccare dal corpo e dovere invece perir con esso. Il Teismo, se volesse esser conseguente, dovrebbe ammettere l'immortalità anche per l'anima belluina.

---

manifestum est anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti: Ex quo relinquitur quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 75, art. 5. —

Che *non sint subsistentes,* per S. Tommaso val tanto quanto dire che non possano agire, sussistere e permanere come sostanze separate dal corpo, e però muoiono con esso.

(1) Qui ci riferiamo soltanto all'origine delle anime belluine dopo l'avvenuta primitiva creazione delle diverse specie di esse. Le anime de' primi animali le si ammette come originariamente *create,* e persino come già originariamente create *mortali*, come è chiaramente e determinatamente detto da S. Bonaventura (« Irrationales animae a primordio suae creationis mortales sunt productae ». In lib. II, *Sentent.*, distinct. 19, nel cit. V vol. delle opere). Ma, dopo l'originaria creazione il lor sorgere è ritenuto avvenire per trasmissione nella generazione.

Ma, lasciando stare questa quistione, è indubitato che l'anima è dal Teismo ammessa anche nelle bestie; e, che noi sapessimo, l'anima delle medesime non fu mai da esso designata come estesa, materiale e divisibile in parti. Ed allora il fatto psicologico da noi allegato della sopravvivenza o temporanea vitalità delle parti animali divise è pel principio delle due sostanze un alto ed inesplicabile mistero, mentre per quello dell'unità sostanziale di anima e corpo è intelligibile e spiegabile, segnatamente nel caso dell'animalità inferiore, nella quale il principio animico non si è ancora, come nell'animalità superiore ed ancor più nell'uomo, concretato e, a dir così, raccolto in sè stesso a *specifica* funzione psichica.

Noi poniamo termine alla considerazione de' fatti psicofisici, che potremmo aumentar di numero, ed in generale della psicologia teistica, nella quale, nostro malgrado, siamo stati più lunghi di quel che avessimo voluto. Però, lunghi o brevi, crediamo di aver mostrato come sulla palma della mano che il Teismo, da una parte, non ha mai dimostrato nè l'origine creativa dell'anima, nè la sostanzialità della medesima come altra dal corpo, dall'altra, coi suoi principî psicologici si è messo in una generale ed insuperabile contraddizione colle leggi e coi fatti della natura umana. Per forma che noi ci crediamo in diritto di concludere che la psicologia teistica, in luogo di esser la scienza della natura umana, com'ella pretende, non è altro che la negazione della medesima.

Etica ed Escatologia teistica (1).

1. La moralità.

Abbiamo congiunte insieme l'etica e l'escatologia, non perchè avessimo creduto e voluto far noi così, ma perchè elle sono realmente congiunte nel Teismo istesso. L'etica teistica trae direttamente la sua ispirazione e norma da quel principio, onde la trae l'escatologia, che è la dottrina dell'ultimo fine. Di fatto, il principio e ad un tempo l'obbietto di questo fine ultimo è Dio; e Dio è parimenti il principio normativo e, sotto un certo rispetto, anche finale dell'etica. In questa, a dir vero, il supremo principio o la suprema legge morale ricorre di frequente sotto il nome di bene, e segnatamente di sommo bene: ma pel sommo bene nel Teismo non s'intende altro che Dio (2). Ora, il bene supremo ed il fine

(1) Per escatologia, secondo la etimologia del vocabolo (da ἔσχατος, ultimo), s'intende la dottrina delle ultime cose (quella che i Tedeschi appellano *Die Lehre von den letzten Dingen*), e però del fine ultimo. Presso di noi non è una parola troppo in uso nella terminologia filosofica, ma è pur adoperata, e merita di entrar più nell'uso comune.

(2) S. Agostino, per esempio, comincia il suo libro sulla natura del bene con queste parole: « Summum bonum quo superius non est, Deus est ». *De natur. boni contr. Manichaeos.* S. Tommaso scrive: « Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus ». *Summ. theol.*, Prima secundae, qu. 1, art. 3.

ultimo o supremo son così collegati tra loro, che gli atti etici non sono scongiungibili dal fine ultimo; ed anzi il vero e finale obbietto di tali atti è il fine ultimo istesso. il quale senza di essi non è raggiungibile.

La dottrina teistica concernente la moralità e la finalità l'abbiamo brevemente additata innanzi a pag. 65 ss., e pel bisogno della discussione la risumiamo qui nelle seguenti poche parole. Il fine ultimo dell'universo è Dio, al quale, per conseguenza, dee tendere anche l'uomo, come a meta suprema. Questi, per tendervi, deve aver conoscenza del medesimo: se non che, come il fine supera la capacità dell'uomo, così divien necessario che Dio lo illumini intorno alla natura di esso. La tendenza al fine, per parte dell'uomo, non dev'essere soltanto aspirazione, ma anche operazione, cioè compimento di atti capaci di condurvi. Tra i diversi atti conducenti a tale scopo vi sono gli atti etici, il cui complesso costituisce la moralità. Questa ha per obbietto il bene e per subbietto il volere che deve attuarlo: Dio, intanto, è volontà e bontà infinita, e gli atti etici son buoni soltanto quando sono il compimento della volontà e bontà infinita. Il compimento di essi è merito, l'inadempimento è demerito: l'uno e l'altro non trovano qui in terra la giusta sanzione: affinchè questa abbia luogo, è necessaria per l'anima una seconda vita, in cui ella trovi ed abbia in perpetuo (immortalità) la rimunerazione finale dei suoi atti.

Tale è il generico pensiere etico ed escatologico del Teismo: esaminiamolo in sè stesso, e vediamo se la filosofia teistica lo giustifichi e fondi razionalmente. Per far ciò non abbiamo bisogno di entrare in tutte le singolarità

della cosa, ma sarà più che bastante all'uopo il vedere:

1° Se il modo di conoscenza del fine sia razionale e in accordo con la realtà;

2° Se i mezzi e corrispondenti atti etici assegnati dalla filosofia teistica all'uomo pel compimento del fine ultimo sieno, da una parte, razionalmente sostenibili, dall'altra, idonei al raggiungimento del medesimo;

3° Se, indipendentemente da questi stessi mezzi ed atti, ella dimostri razionalmente l'immortalità dell'anima, che è il punto essenziale nell'escatologia, e la dimostri sì nel suo futuro stato puramente e semplicemente animico, sì nel suo stato di seconda e finale union col corpo (risurrezione).

Venendo alla cosa, noi qui potremmo dispensarci da ogni ulteriore esame, dicendo che, poichè l'accennata concezione etica ed escatologica si basa unicamente sulla creazione *ex nihilo* per mezzo di un principio assoluto estramondano, la quale abbiam dimostrata irrepugnabilmente falsa, ne segue che la falsità di questa implichi la falsità della corrispondente dottrina etica ed escatologica. Ma noi non ci teniam paghi a tal generica conseguenza e, come già facemmo per le antecedenti discipline, vogliam guardare da vicino gli stessi principî specifici della cosa.

E innanzi tutto, com'è detto, la filosofia teistica, stimando che l'uomo sia incapace di comprender da sè ciò che si riferisce all'ultimo fine, cioè a Dio e alla futura vita sopranaturale, statuisce essere stato necessario che questo gli avesse manifestato, notoriamente per mezzo della *Rivelazione* e ne' conosciuti modi, ciò che si riferisce

al fine ultimo istesso, o, come dice S. Tommaso, alle cose dell'eterna salute (1).

Noi domandiamo intorno a questo primo punto le seguenti cose.

Primamente, ha la filosofia teistica provato quello che asserisce? Se uno volesse cercare in essa la dimostrazione dell'asserzione, ossia dell'avvenuta Rivelazione, la cercherebbe indarno; riducendosi tutta la dimostrazione all'*asserzione della necessità* di far conoscere sopranaturalmente all'uomo ciocchè egli non può naturalmente conoscere. Or questa non è dimostrazion di sorta. Per la religione ella è bastante, anzi è tutto quello che le occorre; perchè la religione si limita alla credenza dei principî e non scruta, se questi esistano ed operino in modo conforme ai processi razionali e reali delle cose o pur no. Ma quel che basta per la religione non basta per la filosofia. Questa, da una parte, non può arrestarsi alla fede, ma deve basarsi sulla ragione, dall'altra, non può tener per scientificamente valevole e ammissibile un principio, la cui esistenza ed azione è in opposizione col modo predetto, com'è, per esempio, il miracolo che, mentre è l'unico sostegno della Rivelazione, è in perfetta contraddizione con la ragione e con la realtà, o, come altra volta abbiam detto, colle leggi del pensiere e dell'essere. Anche per rispetto alla Rivelazione, l'unico risultato cui può giungere una critica spassionata è che ella è un puro e semplice articolo di fede che ha il suo giusto e debito posto nel campo religioso, ma che non è un

(1) Ved. innanzi pag. 69 testo e nota.

articolo di ragione che possa avere un consimile posto nella scienza filosofica.

In secondo luogo, supponendo pure che l'intelligenza sia per sua natura incapace di conoscer da sola il fine ultimo, è poi vero che ella ne sia fatta capace colla stessa Rivelazione? no; giacchè, venga da chi ed in qual modo si voglia ciocchè eccede la nostra capacità, noi nol comprenderemmo e conosceremmo giammai. L'uomo conosce soltanto ciò che è ne' limiti della sua capacità intellettuale e non ciocchè è al di sopra di essa. Sicchè, anche che si volesse concedere alla filosofia teistica il fatto miracoloso della Rivelazione, questo sarebbe come non avvenuto, perchè l'uomo non ne comprenderebbe l'intento ed il senso.

In terzo luogo, è egli razionale e conforme alla natura delle cose che il fine che dev'essere compito dagli esseri superi la capacità intellettuale de' medesimi? Anche qui la risposta non può esser che negativa; giacchè la ragione prescrive e la realtà conferma, che il fine sia adequato, proporzionato alla natura dell'essere, e non già superiore alla medesima. Ci par di conchiudere con ragione che la filosofia teistica sia nell'assoluta impossibilità di sostenere coll'appoggio della ragione e della realtà sì l'avvenimento della Rivelazione col corrispondente modo di conoscere il fine ultimo, sì la superiorità del fine ultimo istesso rispetto all'umana capacità.

Veniamo al secondo de' mentovati punti essenziali che vogliam toccare, cioè ai mezzi e corrispondenti atti etici pel compimento del fine. E noi sosteniamo a tal riguardo che, anche che dovesse esser letteralmente valida la Rivelazione e la divina notificazione del fine ultimo

all'uomo, il modo di raggiungimento del medesimo indicato dalla filosofia teistica è tale che diventa impossibile il *vero* merito e il *vero* demerito da parte dell'uomo, e la vera giustizia da parte di Dio che li deve sanzionare. Ci spieghiamo.

Per raggiungere l'ultimo fine, ossia la beatitudine finale nell'altra vita, è prescritto che noi compiamo in questa atti eticamente buoni, essendo questi i soli che ce ne rendano *meritevoli*. Sta bene. Ma può l'uomo, con tutta la buona volontà, compierne tali e tanti da giunger da sè solo al conquisto e al possesso dell'ultimo fine? no: perchè la dottrina teistica pensa che egli non è da tanto, essendo l'umana natura inferiore al còmpito di un'opera che gli è superiore. E statuisce che, perchè l'uomo vi giunga, si richiede l'aiuto divino (*divinum auxilium*), che in fondo poi si riduce a ciocchè anche si appella la grazia. L'aiuto e la grazia sono universalmente ammessi e richiesti dalla filosofia teistica (1). Ma, se l'uomo opera il bene coll'aiuto divino e giunge alla beatitudine per sola concessione di grazia, allora noi domandiamo: È

(1) « La necessità della grazia di Dio per effettuare la salute è confessata da Tertulliano (*De anim.*, c. XXI), san Cipriano (*De oratione*), sant'Ippolito (*In Gen. fragm.*; Gall. II, 484), san Cirillo di Gerusalemme (*Cat.* XVIII, 46), san Basilio (*In Ps.* XXX, n. 3), Mario Vittorino (*In Gal.*, V, 2), sant'Efrem (*Adv. Scrut.*, serm. XXV), dal Crisostomo (*In act. apost. Hom.*, XLV, n. 1), senza dire degli altri che vennero poscia, e segnatamente da sant'Agostino. Essi insegnarono ancora che la santificazione e la salute in *tutti* i loro *momenti* e in tutte le loro graduazioni sono dipendenti dalla grazia.... Inoltre, secondo la dottrina degli antichi, anco la perseveranza nel bene è dipendente dalla grazia: così Origene, san Basilio, sant'Ilario, san Gregorio Nazianzeno, il Crisostomo ed altri.. I cattolici difesero come dottrina discesa per tradizione i seguenti

forse suo merito di esserci pervenuto? no; il merito è di chi ve lo ha aiutato e condotto, cioè di Dio.

Sappiamo bene che la filosofia teistica qui ci fa osservare che, per ottenere la stessa grazia divina, già bisogna meritarsela colla buona volontà e coi buoni atti; sicchè dunque non è vero che l'uomo non si renda meritevole di quel premio che pur consegue. A tale osservazione due controsservazioni. L'una è che, se c'è il merito, la sanzione di esso non può essere una concessione di grazia, ma un atto di giustizia: altrimenti ne seguirebbe che Dio non riconosce, nè sanziona il merito. La seconda è che, nel farci la predetta osservazione, la filosofia teistica dimentica o non ha presente qualche altra sua dottrina con cui distrugge perfettamente quello che afferma, la dottrina della divina elezione e l'altra della divina predestinazione che la integra. A che cosa varranno all'uomo il buon volere e la buona opera, se per giungere al possesso finale della beatitudine bisogna ch'egli vi sia eletto? Se è eletto, vi giungerà, e se no, no. Il che è come dire che si giunge alla beatitudine finale non per merito, ma per elezione, e persin per predilezione. La frase di *electi et dilecti* è nota, S. Tommaso la incide sulla monumentale *Somma* (1). Or questa è una dottrina che, mentre non fa la debita giustizia al

---

principî: l'uomo senza la grazia e colla sola sua libera volontà non essere in grado di fare il bene... San Bernardo difese contro di lui (di Abelardo) la dottrina ecclesiastica della grazia; ed ogni bene, ogni buon pensiero in noi lo riferì al Logos come a suo autore ed a sua fonte. Lo stesso insegnarono i così detti Scolastici, e segnatamente i Tomisti ». KLEE, loc. cit., pag. 60, 64, 66, 68.

(1) « Omnes a Deo praedestinati sunt electi et dilecti etc. ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 23, art. 4.

merito dell'uomo, riesce, non volendo, a statuire una vera ingiustizia nell'operare divino. È egli compatibile colla divina giustizia che Dio destini e predestini il premio per elezione e per amore? No; se pensasse ed agisse così, penserebbe ed agirebbe a modo del pensiere e volere umano e finito (e tutti sanno come a tal proposito il Teismo sia stato, e non a torto, redarguito di antropomorfismo), e non a modo del pensiere e volere infinito. Insomma, il vero merito del compimento del fine nell'etica della filosofia teistica, da una parte, è impossibile, perchè l'uomo, inferiore all'attuazion di esso, non vi giunge da sè, ma vi è condotto da un altro, dal quale vi è persin predestinato; dall'altra, non è sanzionato debitamente, perchè, mentre dev'essere sanzionato per giustizia, come ragion vuole, lo è soltanto per grazia.

È forse in quest'etica possibile il vero demerito? Anche qui la risposta non può esser che negativa. Di fatto, se il fine è superiore all'intelligenza e alla volontà (alle forze, come si dice) dell'uomo, come può questi giungere a compierlo? Coll'aiuto divino, colla grazia e colla elezione. Ebbene, queste cose non dipendono da lui, ma da Dio; e se non vien per esse fatto capace di compiere azioni meritorie (le stesse buone azioni si fanno per grazia; lo rileveremo meglio tra poco nella dottrina tomistica), qual colpa n'ha egli? nessuna. La filosofia morale teistica può bensì dirgli e gli dice: Tu dovevi fare le buone azioni, e lo potevi, perchè sei libero, ed era in tua libertà di farne di buone e di ree. Ma quegli può vittoriosamente risponderle: Mi accordate certamente la libertà, ma a che mi val questa, se le mie forze sono inferiori al fine? qual colpa ho io, e quindi quale de-

merito, se, inferiore ad esso, non sono predestinato, diletto, eletto e graziato? Prese a rigore la finalità e la sanzione del merito e del demerito nell'etica teistica, ne segue la irrepugnabile conseguenza, che dipende non dall'uomo, ma soltanto da Dio, se l'uomo ha merito o demerito, e se compie o non compie il fine: il che mena direttamente alla irresponsabilità delle azioni, ossia, in altri termini, alla impossibilità del vero merito e demerito, e però alla impossibilità della moralità.

Questa verità, cui dee giungere una critica spassionata del Teismo, forse in nessuna manifestazione filosofica teistica si mostra sì evidente come in quella più volte mentovata, che si vorrebbe oggi far rifiorire, vale a dire nella tomistica. Della qual cosa, per non arrestarci all'asserzione, vogliamo dare un saggio confermativo, primamente col riferire due osservazioni, con cui S. Tommaso cerca di schermirsi dalle conseguenze della predetta verità, secondamente col riferire alcuni suoi principî morali.

S. Tommaso adunque, conoscendo bene queste inevitabili conseguenze, si è sforzato, ma indarno, di rimuoverle con due considerazioni intorno alla divina predestinazione, le quali son del tutto inefficaci.

Colla prima egli ci dice che la predestinazione non è nel predestinato, ma soltanto nel predestinante (1): con che vuol dirci che, se uno non è predestinato, non ne segue punto che egli non possa far tutto quello che lo renda degno del fine e lo conduca al possesso del me-

---

(1) « Praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 23, art. 1.

desimo. Ma la considerazione di S. Tommaso non toglie l'uomo *in nessuna guisa* alla sua sorte; giacchè, sia che questi il sappia, sia che nol sappia, sia che il voglia, sia che nol voglia, se è predestinato alle buone opere e alla salute finale, farà le une e conseguirà l'altra coll'aiuto divino e colla grazia; e, se non è predestinato, non farà le une e non conseguirà l'altra, perchè al non predestinato non si darà aiuto e non si farà grazia.

Colla seconda ci dice che, benchè il disposto nella predestinazione sia certo ed infallibile nel suo effetto, pur tale effetto non s'impone *con necessità* al predestinato, ma segue *contingentemente* dall'istesso libero arbitrio dell'uomo (1): per forma che il merito e demerito non sono una conseguenza della predestinazione, ma delle opere umane liberamente prodotte o come meritorie o come immeritorie. Anche qui facciamo la stessa osservazione. A che vale all'uomo che egli operi liberamente o illiberamente se, comunque egli operi, il già predestinato si effettuerà certamente e infallibilmente? Per l'uomo, indipendentemente dalla sua libertà, una cosa è sicura, ed è che egli è predestinato infallantemente o al merito o al demerito, e ciò basta perchè, con tutta la sua libertà, pur necessariamente riesca all'uno od all'altro. Faccia egli quel che vuole, se è eletto e predestinato alla salute, vi perverrà; e se è predestinato alla perdizione, a questa finirà. È razionale che, *prima degli atti*

(1) « Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat..... Ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 23, art. 6.

morali e indipendentemente da essi, già si destini il tale all'una ed il tale all'altra?

Ma, ove si rifulge massimamente quel che noi asseriamo rispetto alla dottrina tomistica è in alcuni fondamentali precetti etico-escatologici della medesima, i quali, se son comuni al rimanente Teismo, patristico, scolastico e moderno, appariscono in tutta la loro rigorosa precisione e dottrinale espressione nel Tomismo. La base di sì fatti precetti è il principio teistico che noi risumeremo con S. Agostino e con S. Tommaso istesso nella sentenza che *ogni bene vien da Dio* (1). Questa sentenza, valevole anche per i beni della vita terrena, vale specialissimamente per i beni concernenti la futura vita celeste, i quali nel lor complesso costituiscono, secondo il Teismo, il bene vero, finale ed essenziale dell'uomo.

Pigliando qui di mira i beni della seconda specie, rileviamo innanzi tutto che essi non sono conseguibili senza atti buoni, i quali, alla lor volta, non sono effettuabili senza la *buona volontà,* che ne è condizion prima. Intanto, non solo ogni retta ragione scientifica, ma l'istesso buon senso intende e richiede che una volontà, per dirsi ed essere veramente buona, dev'essere tale per virtù propria, che è quanto dire che l'azione della buona volontà sia prodotta dall'uomo spontaneamente e per proprio impulso. S. Tommaso, all'incontro, congruente al principio testè allegato che *ogni* bene vien da Dio, fa

---

(1) « Nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrat, quod non sit ex Deo..... Omne autem bonum ex Deo ». S. Agostino, *De lib. arbitr.*, lib. II, 5. — E, in perfetta consonanza, S. Tommaso: « Totum quod est hominis bonum, est a Deo ». *Summ. theol.,* Prima secundae, qu. 114, art. 1.

provenire dal medesimo, primamente, la stessa buona volontà, secondamente, l'azione da essa effettuata, giustificando la cosa col principio, che la causa seconda non agisce se non per virtù della causa prima (1). Or qui senza troppi commenti si comprende tosto che, quando la buona volontà e l'atto buono hanno luogo non per virtù dell'uomo, ma per virtù di Dio, la moralità è distrutta nella sua radice. L'agire morale di un uomo è quello ed unicamente quello di cui è iniziatore e compitore egli stesso e non già un altro essere, sia umano sia divino.

E qui siamo ancora, a così dire, nel generico; seguiamo un po' il Tomismo nella specificazione di tal generico, e vediamo ove giungiamo. Col testè detto abbiamo due indispensabili condizioni morali (cioè buona volontà e buoni atti) prodotte ed effettuate non dalla spontanea energia dell'uomo, ma da quella di Dio. Se non che, esse stesse, pel Tomismo, non sono ancora sufficienti per raggiungere l'ultimo fine; si richiede, inoltre, la infusione di alcune virtù speciali, e propriamente di quelle che sono state appellate virtù teologali (fede, speranza e carità) (2). Si richiede dunque di bel nuovo qualche cosa

(1) Alla quistione: « Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna », risponde: « Cum ratio humana ad legem aeternam comparetur, ut causa secunda primae subordinata, necessarium est voluntatis humanae bonitatem magis ex lege aeterna quam ex ratione dependere..... In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet e causa prima quam e causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae ». *Summ. theol.*, loc.. cit., qu. 19, art. 4.

(2) « Praeter morales virtutes, quibus homo iuvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliae virtutes homini necessario infusae *(da Dio)* ad supernaturalem finem consequendum; quae theologicae sunt appellatae ». Loc. cit., quaest. 62, art. 1.

che non dipende da me uomo, e rispetto alla quale son perfettamente passivo. Ma ho io operato moralmente, ho io merito di sorta, se mi è stata infusa una triplicità di virtù, colla cui mercè, a mia insaputa e senza mia cooperazione, io giungo al compimento del fine? nè l'uno nè l'altro. Ed abbiam così tre condizioni tutte indispensabili per la *mia* moralità e finalità e pur *non effettuate da me*.

Prendiamone una quarta pur designata come indispensabile, intendiamo dire quella dell'amore, e vediamo che cosa si afferma in proposito. Uno de' precetti tomistici (concordante coi teistici) per agire moralmente e raggiungere il fine ultimo è quello di amar Dio sopra ogni cosa. Trattandosi di amore (qual cosa più propria della natura umana che l'amore?), si dovrebbe credere che l'uomo dovesse e potesse compiere da sè solo una tale condizione. Ebbene, il Tomismo dice che egli non può neppur questo, e, consequente al principio che ogni bene vien da Dio, sostiene che l'amar Dio sopra ogni cosa è una grazia da Dio stesso concessa all'uomo (1). È chiaro dunque che quest'ultimo neppure in tal condizione ha merito di sorta.

Ma potrebbe l'uomo avere almeno il merito di *disporsi* e *prepararsi* all'ottenimento della grazia? Chi potrebbe

---

(1) Alla quistione: « Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia », risponde: « Homo in statu naturae integrae non indiguit divinae gratiae gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum; quanquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset: At in statu naturae corruptae indiget ad hoc gratia ipsam naturam interius sanante ». *Summ. theol.*, loc. cit., qu. 109, art. 3.

negargli ciò? parrebbe una vera enormità il negarglielo. Ebbene, gliel nega il Tomismo, il quale sostiene, invece, che è Dio stesso che interiormente ispira e muove l'anima di lui all'ottenimento della medesima (1).

Come si vede, l'uomo non ha fatto da sè ancor nulla pel compimento di quegli atti morali che gli debbon meritare ed ottenere la beatitudine finale, e pure è sì vicino ad ottenerla! Vediamo ancora un saggio tomistico dell'etica attività dell'uomo.

L'uomo che da sè stesso è ritenuto come incapace di qualsiasi bene etico, è poi considerato, d'altra parte, come da sè solo capace del male, e persin molto corrivo al medesimo, essendo la carne cotanto ribelle verso lo spirito (2). Intanto, se egli malfà, l'*unico merito* che potrebbe avere sarebbe quello di ritrarsi da sè stesso dal male e, a dir così, risorgere al bene. S. Tommaso gli nega anche questo merito, attribuendo l'avvenimento di di ciò al solo divino aiuto, ad una grazia (3).

Sia pure: Dio lo ha fatto risorgere dal male per grazia. Ma, una volta risorto per grazia, può l'uomo *finalmente* agir da solo e far da sè foss'anche un sol passo per non cadere? No, per fare il secondo passo e per farlo buono ha bisogno di un *novello divino aiuto*, e se il lettore nol crede, lo veda a piè di pagina (4). Se per fare il

---

(1) « Non potest homo per seipsum praeparari ad divinae gratiae lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis auxilio indiget ». Loc. cit., art. 6.

(2) « Cum ..... sit caro spiritui perpetuo rebellis ». Loc. cit., art. 9.

(3) « Fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiae a peccatis resurgat ». Loc. cit., art. 7.

(4) « Cum nullum agens secundum agat nisi in virtute primi...

secondo passo è stato necessario un novello aiuto, è naturale che sia il medesimo del terzo, del quarto, del quinto, e via dicendo. Il che S. Tommaso esprime col dire che l'uomo non può continuare e perseverare nel bene altrimenti e sempre che col divino aiuto fino alla morte (1).

Sicchè dunque in ogni buon passo l'uomo non agisce nè può agir mai da sè stesso, ma è diretto, sorretto e protetto da Dio. Insomma, considerando e risumendo il tutto nel principio motore e vitale della moralità, *il* LIBERO ARBITRIO, in tutti gli atti buoni, segnatamente in quelli che son diretti al raggiungimento dell'ultimo fine, *è sempre* MOSSO *da Dio* (2).

Tali sono i principî etico-escatologici di S. Tommaso che volevamo rilevare. Che cosa pensar ora di essi? Noi vorremmo tacere, trattandosi d'un uomo e d'una dottrina che hanno avuto gran seguito e grande storica importanza. Ma, avuto riguardo alle funeste conseguenze che ne discendono sì rispetto alla libertà stessa delle umane azioni che al merito e demerito di esse, crediamo dovere

---

non potest homo licet iam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum, absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit ». Loc. cit., art. 9.

(1) « Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitae suae in bono perseveret, non quidem habituali divinae gratiae dono, sed speciali quodam divino auxilio contra tentationum impulsus illum protegente ». Loc. cit., art. 10.

(2) « Quaecumque praeparatio (preparazione alla grazia) in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo ». Loc. cit., quaest. 112, art. 2.

di onest'uomo di rilevarle francamente, per quanto sapessimo di dispiacere a non pochi, e tra questi stessi a persone che altamente rispettiamo. Ebbene, se i predetti principî fosser veri, sarebber distrutti dalle radici ogni merito ed ogni spontaneità nelle azioni morali e finali, e l'uomo non sarebbe più un essere operante intelligentemente e volentemente, ma soltanto meccanicamente. Di fatto, noi domandiamo: Che cosa fa l'uomo, secondo tali principî, per giungere al compimento del fine? Siam certi di sentir rispondere che da sè stesso non fa nulla, assolutamente nulla, in quanto in ogni suo buon atto non è egli l'agente, ma Dio. Ed ora, facciamo una seconda dimanda: Che specie di essere sarebbe mai quello che compiesse bensì degli atti, ma non li compiesse di proprio impulso, sì bene per impulso d'un altro? Siam certi che risponderebber tutti: Un *automa*. Ma, allora ne discendono le più inaudite ed enormi conseguenze, le quali sono, che l'uomo, che agisse eticamente nel modo testè descritto, non potrebbe essere che un *essere automatico*, i cui atti etici sarebber pure automatici, e che il complesso de' medesimi non potrebbe avere altro nome che l'unico e proprio di *morale automatica*. Che se poi si guardasse al finale risultato d'una tal morale, esso sarebbe che l'uomo giunge *automaticamente* alla beatitudine eterna.

Teisti e tomisti saran compresi di stupore e, staremmo quasi per dire, di orrore, a sentire le conseguenze che discendono dalla morale tomistica. Eppure nulla è più vero di ciò e nulla segue più irrepugnabilmente dai precetti tomistici testè allegati. Di fatto, lo si è visto, l'uomo non mette nulla del suo per agire moralmente e per conquistare l'eterna salute, imperocchè, o per aiuto

superiore o per grazia, Dio gli dà, innanzi tutto, la buona volontà, poscia lo prepara alla grazia e alle buone azioni, indi gli ripete e mantiene l'una e le altre, finalmente gli muove addirittura il libero arbitrio, e l'effetto della mossa è, da una parte, la buona azione, dall'altra, l'ottenimento dell'eterna salute: ossia Dio fa tutto. E se i teisti e i tomisti non sono ancora persuasi, lo sentano dalla bocca stessa del Santo Dottore, il quale dice loro appunto che l'uomo divien beato colla *sola azione di Dio,* non già coll'azione dell'uomo istesso, od in generale di qualsiasi essere creato (1). Sicchè dunque i principî etico-escatologici del Tomismo menano alla morale automatica ed all'automatico raggiungimento dell'eterna beatitudine, cui si giunge senza propria opera e merito proprio.

Parlando della teoria cartesiana dell'assistenza divina e delle conseguenze meccaniche della medesima, conseguenze che facevan dell'uomo un puro e semplice automa, abbiam detto che Cartesio non è propriamente l'autore, ma soltanto l'esplicatore di una dottrina già esistente, benchè sott'altro nome, nel Teismo in genere e nel Tomismo in ispecie. Ed ora il lettore tocca colle proprie mani la verità della nostra affermazione. Il nome o i nomi sotto cui quella dottrina esisteva nel Teismo son quelli di aiuto divino (*divinum auxilium*), grazia divina, protezione divina, e persin di premozione o *mozione* divina, come ricorre esplicitamente in S. Tommaso (2). Solo ci sta qui a cuore di ricordare che tal

(1) « Cum beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicuius naturae creatae; sed fit *solo agente Deo* beatus ». Loc. cit., qu. 5, art. 6.

(2) Alleghiamo volentieri le parole d'un uomo sodo, informato

dottrina ha trovato pienissima eco ed accoglienza nel principio etico giobertiano innanzi mentovato della *premozione* delle azioni da parte di Dio.

Prevediamo bene ciocchè i tomisti (sostenuti da' teisti in genere, che in grosso propugnano le stesse dottrine) obbietteranno alle cose testè dette sulla morale tomistica: diranno, cioè, che S. Tommaso e i tomisti hanno propugnato la libertà morale (ved. pag. 536, nota), e che l'azion motrice di Dio negli atti del libero arbitrio di S. Tommaso è soltanto guida, protezione e non già produzione dei medesimi. E noi risponderemo che, se essi propugnano in teoria la libertà, il fatto innegabile del modo da' medesimi pensato e prescritto di operare dell'uomo è quello testè allegato, secondo il quale il libero arbitrio in ogni suo atto buono è *mosso* da Dio, il che vuol dire che il libero arbitrio non agisce da sè, ma per impulso ad esso esteriore. E rifermeremo vieppiù la cosa col seguente dilemma: O l'aiuto divino e l'azion motrice di Dio negli atti umani sono efficaci, oppur no. Se non sono efficaci, da una parte, l'aiuto e la grazia divina vengon meno, ossia sono impotenti, il che è inammissibile

---

di sì fatte cose e caldo zelatore delle dottrine rosminiane e tomistiche. « Lo spirito, così egli, della scuola Tomistica rispetto all'azione di Dio sulle creature consiste nel difendere la dipendenza delle creature dal loro Creatore. Questa dipendenza fa sì che niente di bene la creatura possa operare nell'ordine naturale e molto più nel soprannaturale senza aver ricevuto da Dio la potenza, senza venire da Lui mossa, determinata, applicata all'azione. Chiamano questa i Tomisti *premozione fisica* su tutte le azioni dell'uomo; e consiste in un'azione vera e propria, per modo che l'uomo non può agire se prima non è da Dio *premosso* ». P. De-Nardi, *Antonio Rosmini ed i Gesuiti dinanzi a San Tommaso d'Aquino*. Torino, 1882, pag. 10 s.

in Dio: dall'altra, l'uomo non può compiere gli atti che lo debbono condurre al conseguimento del fine. E se sono efficaci, allora l'efficacia loro non consiste e non può consistere in altro se non nel recare essi ad effetto quegli atti che l'uomo da sè e da solo non potrebbe compiere. Sicchè, in conclusione, è sempre Dio quello che veramente e solamente agisce negli atti buoni dell'uomo, di che son ultima e inevitabile conseguenza gli atti automatici, la morale automatica e l'automatico conseguimento della beatitudine, ossia la negazione della stessa moralità.

È tal negazione nella mente grande, nel cuor puro e nel rettissimo operare di S. Tommaso? tutt'altro. Pochi uomini son sì altamente venerabili e benemeriti dell'umanità come il santo Dottore; ma, ciò non ostante, i precetti e le conseguenze della sua dottrina non sono che gli anzidetti. Del resto, gli errori e le contraddizioni del Tomismo non sono propriamente ed individualmente di S. Tommaso, son della dottrina teistica in genere, in cui son contenuti o esplicitamente o implicitamente.

Considerati due de' tre punti etico-escatologici preposti, veniamo al terzo, a quello cioè, se, indipendentemente dalla natura degli atti morali e de' mezzi per raggiungere il fine ultimo d'una vita immortale, il Teismo poi fondi e dimostri razionalmente l'immortalità istessa. Anche per tal punto il risultato del nostro esame non può essere affermativo, ma negativo, e vediamolo pigliando in ispeciale considerazione l'immortalità per poi accennare alla risurrezione che vi è intimamente congiunta.

---

2. L'immortalità dell'anima.

L'immortalità dell'anima è stata sempre un soggetto di diuturne considerazioni, di copiosi scritti e di vive e persino appassionate lotte nella storia filosofica. Se ne intende agevolmente la ragione, quando si pensa che si ha che fare con ciocchè vi ha di più vicino, di più personale per noi. L'istinto ed anzi la brama della perenne durata è tra le cose più profondamente radicate e più vivamente sentite nella natura dell'uomo. Nel prendere in considerazione questo punto importantissimo del Teismo, vogliamo innanzi tutto dire in qual modo crediamo conveniente di parlarne e trattarne.

In primo luogo, conformemente all'indole scientifica del nostro lavoro, noi omettiamo di parlare di tutto quello che si riferisce alle pure e semplici credenze sì de' popoli che degl'individui intorno all'immortalità, limitandoci unicamente a quello che rispetto ad essa ha carattere scientifico e dimostrativo. Quanto a credenza, è per noi più che bastante il restringerci a ricordare, da una parte, quello che, del resto, è anche a tutti noto, che, cioè, fin da tempi antichissimi, Egiziani, Indiani, Persiani ecc., poi Greci, Romani ecc., indi i varî popoli medioevali e postmedioevali, in una parola, i popoli civili e storicamente noti han tutti o quasi tutti, in una od altra

forma, creduto all'immortalità, e, dall'altra, che questa lor credenza dal campo religioso è passata nelle intuizioni e negli scritti di poeti, letterati e, in generale, della gente colta d'ogni luogo e tempo.

In secondo luogo, essendo il nostro libro circoscritto al Teismo filosofico cristiano ed ai relativi principî, non dovremmo, naturalmente, trattare il soggetto dell'immortalità se non dal punto di vista teistico e delle corrispondenti dimostrazioni. Se non che, come già facemmo per le prove dell'esistenza di Dio, crediamo anche qui necessario di premettere una breve notizia storica sulla considerazione che ha avuta l'immortalità prima del Teismo cristiano. La qual cosa è tanto più indicata, in quanto la considerazione cristiana non solo ha a tal riguardo delle antecedenze nella filosofia antecristiana, ma ha persin sentito, e fortemente, l'influsso delle medesime. Basti il ricordare le prove platoniche dell'immortalità, per convincersene. Per ciocchè concerne il ricordo storico, una volta che è necessario di farlo per le prove platoniche, lo integreremo, brevemente s'intende, con alcuni altri ricordi dell'argomento sì nella filosofia antica susseguente a Platone, sì anche nella filosofia cristiana. Il che è tanto più conveniente, in quanto, essendo l'argomento veramente vasto, questi pochi ricordi varranno almeno a dare un'idea della sua importanza ed esplicazione storica.

In terzo luogo, rileviamo che, non potendo noi, a cagione della mentovata vastità dell'argomento, estenderci a considerarlo nelle sue minute particolarità e nella sua storica integrità, ci restringeremo a considerarlo nelle sue manifestazioni più importanti e più atte a porgere

una giusta idea e un giusto apprezzamento del medesimo. Detto di quello che va omesso (semplici opinioni e credenze) e di quello che va toccato nella nostra considerazione, veniamo alla cosa, e cominciamo dal cenno storico.

Quanto al cenno, restringendolo, secondo l'anzidetto, a quelle produzioni del pensiere in cui comincia la *considerazione dimostrativa* dell'immortalità dell'anima, diciamo tosto che non saliremo più su della filosofia greca, primamente, perchè nelle attuali conoscenze storiche della filosofia ignoriamo o ci è mal noto ciocchè in proposito è stato speculato e scientificamente propugnato nel pensiere filosofico (indiano, cinese) antecedente al greco, secondamente, perchè le influenze ed antecedenze mentovate realmente non vanno più là della filosofia greca. Senonchè nella stessa filosofia greca non possiamo risalire più su del periodo socratico; e, se dobbiamo esser precisi, dobbiam dire che anche in questo la considerazione e dimostrazione filosofica dell'immortalità non comincia neppur con Socrate, ma primamente e veramente con Platone. Abbiam detto che non comincia con Socrate, perchè in lui il principio dell'immortalità, anzi che essere scientificamente scrutato e fondato, è piuttosto una pura e semplice credenza, un articolo di fede (1). Ed abbiam soggiunto che comincia primamente con Platone, perchè, comunque sia vero che il pensiero filoso-

(1) Non mirando noi qui che ad un magrissimo cenno, e non potendo quindi entrare in ulteriori particolarità, avvaloriamo la nostra asserzione coll'autorità incontestata di Eduardo Zeller, al quale rimandiamo in proposito, *Gesch. d. Philos. d. Griechen*, 2 Aufl., 2 Theil, 1859, pag. 120 s.

fico dell'immortalità sia sorto nella filosofia greca fin da' primordî della medesima, come già in Ferecide, e fosse poi accolto e propugnato da' filosofi a questo posteriori, pur non di meno prima di Platone non vi sono state in Grecia prove dimostrative dell'immortalità nel senso vero e filosofico della parola (1).

Per ciocchè concerne il lato storico delle prove platoniche, compresovi un sunto in forma argomentativa delle medesime che riferiremo in seguito, sentiamo il dovere ed il piacere di dichiarare che metteremo a profitto il Bonghi. La qual cosa facciamo tanto più volentieri, in quanto con essa crediamo di far meritato onore al nostro illustre concittadino, che per gli studi platonici è indubbiamente tra' benemeriti del nostro paese. Cominciando dunque con Platone, questi ha parlato in molti dialoghi dell'immortalità dell'anima (Menone, Fedro, Repubblica e qualche altro): ma quello nel quale ne parla

---

(1) È questa un'opinione già manifestata nella stessa antichità. Cicerone (Tusc. I, 16), pur accennando, come a propugnatori dell'immortalità, a Ferecide ed ancor più ai pitagorici, designa però Platone come il primo che ne adducesse delle ragioni. « *Pherecydes*, così Cicerone, *Syrius primum dixit animos esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit..... Platonem ferunt..... primum de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse* ». È bene anche di rilevare a tal proposito come più tardi dal filosofo neoplatonico Olimpiodoro nel suo Commento al Fedone « *nessuna di queste prove* (platoniche) *è fatta dipendere da dottrine anteriori a Platone; o n'è detto ch'egli l'avesse presa da altri. Son tutte riputate originariamente sue* ». Così il Bonghi, *Dialoghi di Platone tradotti* ecc. Torino, vol. II (cioè il Fedone) 1881, pag. 117. Quanto all'eccezione che dovrebbe farne la sola prova da' contrarî (onde tra poco), vedi una importante nota del Bonghi istesso, ibid., pag. 381, nota 199; e confronta pure pag. 201.

distesamente e di proposito e ad un tempo collo speciale intento di dare una base filosofica e dimostrativa alla medesima è, notoriamente, il Fedone. In questo dialogo ricorrono più prove, le quali, quanto a numero, secondo le antiche scuole platoniche « *erano* (BONGHI, loc. cit., pag. 117) *cinque: la 1ª tratta dalla generazione reciproca de' contrarii; la 2ª dalla dottrina della reminiscenza; la 3ª dall'indissolubilità dell'anima; la 4ª è la confutazione della dottrina che l'anima sia un'armonia; la 5ª è tratta dall'essenza dell'anima* » (1). Notiamo però che questo numero, presso gl'interpreti posteriori, da molti è stato ritenuto, ma da parecchi è stato anche alterato in più od in meno (2). Quanto al contenuto delle prove ed al nostro relativo apprezzamento, più innanzi.

---

(1) Avendo testè detto che Platone ha trattato dell'immortalità anche in altri dialoghi, risumiamo il pensiero platonico ricorrente anche in questi altri colle seguenti parole di Ueberweg (*Grundr. d. Gesch. d. Philos.*, 5 Aufl. I, pag. 153): « La convinzione dell'immortalità dell'anima è fondata da Platone nel *Fedro* (p. 245) sulla natura dell'anima, in quanto questa è il principio del proprio e di ogni altro movimento (*sich selbst bewegenden Princips aller Bewegung*); nella *Repubblica* (X, p. 609) su di ciò, che la vita (*Lebendigkeit*, vitalità) dell'anima non è distrutta neppure dalla malvagità, che è il male morale proprio dell'anima, sicchè nessun altro male può annientar quest'ultima; nel *Fedone* finalmente » ecc. La seconda dimostrazione del Fedone tratta dalla reminiscenza o dal sapere ricorre anche, e particolareggiata, nel *Menone* (pagina 80 s.), ove è fondata sul sapere (imparare, *Lehrnen*) matematico e filosofico.

(2) Nel Rinascimento il Ficino e poscia Sebastiano Erizzo ritennero il numero 5 delle antiche scuole: posteriormente Dietrich, Tiedemann, lo Schmidt, il Fouillet han ridotto il numero a 3: il Tennemann, lo Steinhart hanno il numero di 4: il Wittenbach ha 7 prove: il Cousin ne trova 8, e il Teichmüller nientemeno che

A Platone si collega, come in ogni cosa, anche per questo punto, strettamente Aristotele: il quale già in un dialogo giovanile, l'*Eudemo,* aveva accettato il pensiere platonico in proposito (1). Ed in generale anche posteriormente nell'età matura ammise sempre, accomodandolo naturalmente alla propria dottrina, il principio dell'immortalità. Noi non possiamo entrare nelle particolarità di questo punto della dottrina aristotelica, ma insiememente non possiamo a meno di rilevare che esso è uno de' più ingarbugliati e contradditorî della medesima. Di fatto, mentre in generale è fuori dubbio che egli pone l'anima come indissolubilmente legata al corpo, e persino allo sperma, per mezzo del quale è trasmissibile da uomo a uomo, ei pensa e sostiene ad un tempo che la parte razionale della medesima non sia legata al corpo, dal quale anzi sia addirittura divisa (χωριστός). E, d'altra banda, mentre ei dice questa parte divisa dal corpo e pensa che venga in questo di fuori, sostien parimenti che il germe della medesima debba trasmettersi per generazione. Ma onde e da chi vien mai quest'anima di fuori, se Aristotele non ammette nè la creazion di essa nel senso teistico cristiano, nè altro qualsiasi modo di sorgere e prodursi della medesima, all'infuori di quello per generazione? Il che accresce e complica vieppiù la contraddizione, quando si pensa esser fuori di contesta-

---

10: come, d'altra parte, v'ha di quelli che, invece di aver numeri determinati delle predette prove, distinguon queste tutte in più parti; e via dicendo. Vedi per ciò la eccellente rassegna che ne fa il Bonghi, loc. cit., pag. 117—157.

(1) Vedi Bonghi, loc. cit., pag. 208-211; e conf. Zeller, loc. cit., pag. 463 s.

zione che l'anima è per lui *la forma* del corpo, la qual forma (è incontestabile anche ciò) non è una sostanza o principio sostanziale per sè (come erroneamente han poi, svisando Aristotele, sostenuto S. Tommaso, e in generale gli aristotelici scolastici), ma un principio informante il corpo, e sorgente dalla stessa materia corporea (1). Il che porta poi di necessità che l'anima non può esistere fuori ed indipendentemente dal corpo. Se Aristotele fosse stato conseguente ai suoi principî, non avrebbe potuto nè dovuto sostenere l'immortalità, ma unicamente la mortalità dell'anima, giacchè è soltanto questa, non quella, che segue da' suoi principî. E ciò valga anche (per quanto brevemente qui il possiamo) per nostro apprezzamento e confutazione della immortalità nella dottrina aristotelica.

Dopo Platone ed Aristotele le dimostrazioni filosofiche dell'immortalità ebbero un'eco nella filosofia romana, della quale, come abbiam fatto per le prove dell'esistenza di Dio, vogliam ricordare Cicerone: tanto più che quest'uomo, per non avere una filosofia propria e per essere eclettico, da una parte, accoglie più e riproduce in sè il pensiere greco, dall'altra, si collega per più rispetti all'istesso pensiere romano, non diciam comune, ma, certo, da non pochi accolto al suo tempo. Ora, Cicerone ammette l'immortalità e la fonda sulla diversità di natura che l'anima ha per rispetto agli enti materiali, questi, sforniti d'intelligenza, volontà ecc., ella, al con-

---

(1) Vedi per queste ed altre contraddizioni su questo punto il Zeller, il quale (loc. cit., pag. 456 ss.) le ha acutamente e distesamente rilevate, comprovandole cogli stessi testi aristotelici.

trario, fornita di sì fatte proprietà che son divine. In generale, secondo lui, l'anima non ha in sè nulla della natura degli elementi terrestri, ha anzi proprietà comuni cogli esseri divini, e per conseguenza è immortale come questi (1). In questa dimostrazione ciceroniana ci pare di scorgere l'eco di quella ragione d'immortalità che Platone (nel *Fedone,* XXVII, 80) trae dall'esser l'anima similissima al divino, il quale è immortale (2).

---

(1) Tra i luoghi ciceroniani che potremmo addurre a conferma, valga il seguente bellissimo del libro della *Consolazione* e riferito nelle *Tusculane,* lib. I, 27, colle seguenti parole: « *Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt. Nec invenietur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget caeleste et divinum est, ob eamque rem aeternum sit, necesse est. Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omniaque sentiens, et movens, ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere, atque eadem e natura est humana mens* ».

(2) Di un'altra prova ciceroniana, *De Senectute,* XXII, 78, formolata così: — Cum simplex animi natura esset, neque haberet quicquam admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eum dividi —, il Bonghi (loc. cit., pag. 383, nota 212) dice che non è platonica, e ci par che dica giusto. Però anche qui, unitamente al principio della dimostrazione or ora riferita, si potrebbero vedere le tracce dell'influsso dell'argomento d'immortalità, che Platone trae dalla natura incomposta dell'anima (*Fedone*, XXV, 78). Il « simplex, nihil mixtum, neque admixtum » ecc. ci conducono colla mente all'incomposto (ἀξύνθετον) di Platone. Potremmo ingannarci, ma ci par di vedere una simiglianza, od almeno affinità in questo punto tra l'argomento platonico e il ciceroniano.

Dopo i filosofi greco-romani accennati, la considerazion filosofica e dimostrativa dell'immortalità continuò a destare interesse e a suscitare caldi zelatori, i quali si riattaccarono e ispirarono segnatamente alle prove platoniche, siccome alle più importanti per moltiplicità e valore di argomentazioni. Che questo dovesse essere il caso particolarmente per le scuole platoniche e neoplatoniche, tra cui quelle prove formarono oggetto di vive discussioni ed esercitarono non poco influsso, s'intende da sè stesso: però un qualche influsso non mancò di farsi sentire anche tra le scuole filosofiche cristiane.

Quanto alle scuole platoniche e neoplatoniche, vogliam ricordare una delle più importanti personalità di esse. il Plotino. Questi si occupò e trattò piuttosto distesamente dell'immortalità, ma, quanto a dimostrazioni, ei si tenne in grosso a quelle di Platone, tanto più che il grande ateniese, come bene osserva Zeller, gli aveva lasciato a tal riguardo poco campo da coltivare (1).

Quanto alle scuole filosofiche cristiane, è innegabile l'influsso platonico nelle antiche, ed in generale nella filosofia patristica, ricorrendo in questa qua e là tentamenti di dimostrazioni dell'immortalità, che evidentemente o riproducono argomentazioni platoniche o ne sono un'eco o una modificazione. Così, per addurre qualche esempio, Lattanzio tra le sue argomentazioni per la immortalità ha anche la platonica tratta dalla indissolubilità dell'anima (2). Gregorio Nisseno inferisce la

(1) Vedi Zeller, *Phil. d. Griech.*, 3ª Aufl., 3 Theil, 2 Abth., pag. 588.

(2) Bonghi, loco citato, nota 212, sostenendo non esser platonica la seconda delle prove ciceroniane testè allegate, designa come

immortalità dell'anima dalla parentela che questa ha nella sua natura col divino, il quale è immortale ed eterno (1), il che, del resto, è anche espresso nella prova di Lattanzio testè allegata. Ora, questo è stato un pensiere platonico. Nemesio pone, conformemente a Platone, che « *l'anima è una sostanza incorporea, che muove continuamente sè stessa* » (2), onde poi trae l'immortalità della medesima. S. Agostino, per citarne ancor uno e grande, risente di sicuro l'influsso platonico, quando trae argomenti dell'immortalità dell'anima dal sapere che è in questa, non che dalla vita che le è essenziale.

Naturalmente, nel Teismo filosofico antico si son tentate, anche indipendentemente da influssi platonici o di altra natura, prove proprie sull'argomento in quistione. Se non che, prima di S. Agostino abbiam poco di veramente notabile e filosofico in proposito: e, a modo nostro di pensare, vi erano persino delle ragioni che, se non impedivano, certo non favorivano molto la fondazione razionale e dimostrativa dell'immortalità. Primamente,

---

« *piuttosto tale quella di Lattanzio: — Non potest esse solubilis, qui cum Deo et vultu et mente communis est* ». EPITOME DIV. INSTIT., LXX. — *espressa più distesamente così nella* DIV. INSTIT., VII, 9. « *Cum autem sapientia quae soli homini data est, nihil aliud sit quam Dei notitia, apparet animam non interire, neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura, sentiens unde orta sit vel quo reversura* ». Nell'edizione di Basilea 1532, che io ho presente, invece di *reversura*, c'è *reditura*.

(1) Vedi UEBERWEG, *Grundr. d. Gesch. d. Philos.*, II, p. 82. È frequentissimo di leggere in libri filosofici cristiani che ciocchè è fatto ad immagine di Dio (nel che si ha di mira l'anima umana) non può esser caduco ecc.

(2) Presso UEBERWEG, loc. cit., pag. 104.

nei primi secoli del Teismo cristiano le idee sulla natura corporea od incorporea dell'anima erano abbastanza incerte. Il lettore ha visto innanzi (pag. 49 s.) quanti propugnatori avesse il principio della corporeità della medesima. Ora, un tal principio non è proprio fatto per scrutare e trovar prove d'immortalità. E l'incertezza non durò poco, giacchè ai tempi stessi di S. Agostino, ed anzi persin dopo di essi, si disputava e battagliava ancora sulla corporeità od incorporeità dell'anima. Ilario e Fausto, vescovi (questo secondo nientemeno che nella 2ª metà del V secolo), sostenevano ancora la corporeità, mentre Claudiano Mamerto ne difendeva (*De statu animae*) contro Fausto la incorporeità. E si vuol vedere come, segnatamente prima di S. Agostino, le idee in proposito erano non solo incerte, ma anche abbastanza torbide? Lo mostreremo coll'esempio di Tertulliano, il quale ammetteva l'immortalità dell'anima, pur sostenendone la corporeità, dicendo che questa non esclude punto quella (presso Ueberweg, ibid., p. 54). Non si può certo comprendere come un'anima individuale corporea (la quale, in quanto corporea, dev'esser composta di parti, e quindi dissolvibile ecc.) possa essere immortale.

Si aggiunga a ciò un principio teistico sorto e specialmente propugnato ne' tempi antichi del Teismo, quello cioè che l'anima per sua natura è propriamente mortale, e che l'immortalità, pur generalmente sostenuta, non è che un dono di Dio (1). Con tale opinione, che può appellarsi una fondazione *teologica* dell'immortalità, s'intende

(1) Per esempio, S. Giustino, Arnobio, S. Ireneo, Minucio Felice ed altri non han pensato altrimenti. Vedi Ueberweg, loc. cit., II, pag. 49, 71, 74.

bene che una dimostrazione *filosofica* della medesima, nel senso rigoroso della parola, quasi cadeva da sè stessa, o, di sicuro, non era favorita (1). È nelle scuole cristiane posteriori, e propriamente nella filosofia scolastica, che le prove teistiche dell'immortalità pigliano forma dimostrativa più regolare, più determinata e più rigorosa; e per tal rispetto assentiamo al Bonghi quando dice che « *gli argomenti suoi* (cioè della scolastica) *furono, si può dire, la prima dimostrazione teorica di cotesta immortalità, intesa nella pienezza del senso cristiano* »

(1) Un uomo che si è occupato moltissimo di questo soggetto scriveva fin dalla fine del secolo passato: « Le *prove* della Chiesa antica per l'immortalità possono essere appena (*kaum*) chiamate prove. Era comune credenza che l'anima sia mortale, e che in essa non vi fosse nulla per cui potesse divenire immortale, se la bontà e onnipotenza di Dio non le accordasse il privilegio (*Vorrecht*) dell'immortalità ». CH. WILH. FLÜGGE, *Gesch. des Glaubens an Unsterblichk. etc.* Leipz., 3er Theil, 1e Abth., 1799, pag. 311. Ed ivi stesso, quanto alla natura ed ai modi di argomentazione, ha delle parole interessanti che vogliamo anche allegare. « I Padri, così continua, dovettero aprirsi una via propria, per evitare le collisioni de' lor proprî concetti dell'anima con quelli de' filosofi gentili. E per questo erano poco favorevoli agli stessi concetti platonici..... Del resto, nel lor metodo dimostrativo procedevano ecletticamente e ammassavano argomenti (*häuften Gründe*) che derivavano da sorgenti le più diverse. Ora filosofavano, ora disputavano κατ' ἄνθρωπον, e sostenevano che l'anima dev'essere immortale, perchè porta in sè stessa l'immagine di Dio, immagine che essi d'ordinario riferivano all'anima. Indi si argomentava in contrario *ex concessis,* rilevando che filosofi gentili avevano seguìta questa dottrina, ovvero facendo spiccare la distinzione essenziale di anima e corpo ed inferendone che quella non può soggiacere alla stessa sorte di questo. In tal rispetto si chiamava l'anima la vita del corpo, intendendo però ordinariamente per ciò le operazioni dell'anima. Se non che, qui avveniva ordinariamente un inganno, quello cioè di credere di aver dimostrata l'immortalità dell'anima, quando non si era dimostrata che la sua incorporeità ».

(loc. cit., pag. 218 s.). Se poi questi argomenti sieno stati validi o no, lo vedremo tra poco. Una cosa è però sicura, ed è che l'influenza platonica, meno forse per la così detta prova morale, è poca o punta (1) e si fa invece manifesta l'influenza aristotelica. Ai Padri platonizzanti subentrano i Dottori aristotelizzanti. È al Rinascimento e per opera di Marsilio Ficino che ritornano a galla e in onore le prove platoniche dell'immortalità, però, a dir vero, per trovar poi nell'istesso Rinascimento e in un altro italiano famoso una famosa opposizione.

Dopo il Rinascimento il problema dell'immortalità ha occupato non men vivamente che per lo innanzi le menti de' filosofi, il che è avvenuto in ispecial modo nella filosofia Cartesio-Leibnizio-Wolfiana. « *Giammai*, dice il Flügge (2), *fu tanto e sì vivamente dibattuto sulle prove dell'immortalità dell'anima, di quel che fu dall'avvenimento della filosofia Leibnizio-Wolfiana* ». Pare, in fatti, che, a misura che si viene innanzi nella storia filosofica, questo problema affatica sempre più il pensiere scientifico. Del qual fatto non ultima ragione a noi sembra il successivo vedere e convincersi che le prove arrecate nel passato non reggono all'acume ed al rigore dell'esame.

(1) Il BONGHI, loc. cit., pag. 119, scrive che « dalla chiusura delle scuole d'Atene nel 529 d. C. scorrono circa mille anni senza che si riparli del *Fedone* e delle sue prove. Quantunque durante l'evo medio il *Fedone* fosse tradotto in latino, anzi una delle traduzioni ne fu fatta in Sicilia per ordine di Re Guglielmo e per desiderio di Majone, grande ammiraglio di Sicilia, non pare che la scolastica se ne aiutasse per la dimostrazione di una tesi che non l'era meno a cuore che al filosofo greco: e certo, Tommaso d'Aquino non se ne giova, nè lo nomina nella sua *Somma* ».

(2) Op. cit., 3. Theil, 2. Abth. Leipz. 1800, pag. 268.

E ciò solo può anche spiegare ne' tempi moderni quell'andare in cerca di sempre nuovi argomenti per fondare quell'immortalità che, tanto propugnata, è stata sempre pur tanto oppugnata. Il che è continuato fino ai nostri tempi, ne' quali istessi continua, però con meno vigore di prima. Persin nell'hegelianismo, una delle ultime più importanti manifestazioni filosofiche del pensiere, l'immortalità ha trovato pugnatori e propugnatori. Hegel avea sostenuta l'eternità ed immortalità dello spirito *in genere:* a questa immortalità *generale* si riattaccarono alcuni discepoli, tra' primi Göschel, Richter, Conradi, per derivarne e sostenerne (se logicamente o no, è un'altra cosa) anche la *individuale* immortalità (1).

Abbiamo così accennato il processo storico del principio e delle prove dell'immortalità: ma testè ci è venuto detto che d'incontro ai propugnatori dell'uno e delle altre son sorti anche gli oppugnatori; ed ora soggiungiamo che in tal processo la opposizione si è fatta sensibile e valevole anch'essa. A dir vero, non entra nel nostro disegno la esposizione di questa seconda contraria manifestazione storica e molto meno l'apprezzamento particolareggiato della medesima. Ma, a rendere meno incompiuto questo breve cenno, un fuggevole ricordo

(1) Vedi C. L. Michelet (*Gesch. der letzten Systeme d. Philos. in Deutschl.* etc., 1838, 2. Theil, pag. 638 ss.), che, sempre tra' militanti e tra' primi nella lotta, ha preso parte egli stesso alla medesima. È vigoroso e produttivo ancor oggi a 80 anni. Il suo discepolo, che ha sì poco coltivata e sì spesso interrotta la corrispondenza con lui, gli è però pur sempre grato e memore dell'istruzione impartita e dell'affetto di cui l'ha onorato; e nell'occasione del prossimo sorgere del 1884, in cui questo libro vedrà la luce, gli augura prospera e lunga la sua operosa e feconda esistenza.

vogliam pur farlo di essa. L'opposizione al principio e alle prove dell'immortalità ha in generale sempre seguito e talvolta anche accompagnato l'affermazione di essi. Quanto alla filosofia greca, al Platonismo e all'Aristotelismo, sostenenti l'immortalità, seguirono immediatamente l'Epicureismo e lo Stoicismo che la negavano. Gli epicurei ammettevano la mortalità dell'anima senz'altro come immediatamente susseguente alla morte dell'individuo; gli stoici invece ammettevano una durata dell'anima più o men lunga, ma sempre però temporanea non mai eterna della medesima dopo morte (1). E ciò è perfettamente consentaneo ai principî materialistici degli uni e degli altri. Nella filosofia romana il più notabile avversario della immortalità è stato indubbiamente Lucrezio, al quale par che si riferisca Cicerone quando dice che non eran di suo gusto quei novatori de' suoi giorni che facevan tutto finire alla tomba (2). Convinto epicureo e non sempre pedissequo, ma intelligente estimatore e talvolta persino ampliatore della dottrina, muove dal principio che l'anima è materiale non altrimenti che il corpo istesso, col quale è in relazione per via di contatto materiale (3): e dopo diverse considerazioni per confer-

(1) Ved. ZELLER, *Philos. d. Griech.*, 3e Aufl., 3. Theil, 1. Abth., 1880. Leipz., pag. 200-205, e pag. 417-420.

(2) Presso BAGUENAULT DE PUCHESSE, *L'immortalité, la mort et la vie etc.*, 3e édit. Paris, 1868, pag. 109. È un libro di circa 450 pagine, come se ne vedon tanti in questo genere, cioè più fondato sulle credenze, opinioni popolari, sentenze di gente colta, letterati ecc., anzichè su vero critico apprezzamento e su scienza, ma con tal modo non si fonda nè immortalità, nè mortalità dell'anima.

(3) Haec eadem ratio naturam animi atque animai
Corpoream docet esse. — *De Rerum Nat.*, lib. III, v. 162.

La *ratio* del primo verso è quella del contatto materiale accennato nel testo.

mare la sostenuta materialità dell'anima (1), materialità composta di atomi sottilissimi, rotondi, ecc. (loc. cit., v. 178 ss.), inizia nell'istesso III libro col verso 417 una lunga serie di argomenti per provarne la mortalità. Queste prove, naturalmente dal punto di vista epicureo ed atomistico, sono uno de' monumenti storici notevoli che abbiamo in proposito. Lucrezio fu consequente alla sua dottrina, i principî della quale non portavano altrimenti. Fu invece Seneca nella filosofia romana che si fece inconseguente alla sua dottrina stoica per propugnare la immortalità, considerando il dì della morte come il dì natale dell'eternità (2).

Quanto alle prove platoniche dell'immortalità, elle già trovarono opposizione fin da tempi antichi, e pare che uno de' primi e più formidabili avversarî sia stato Stratone di Lampsaco, il successore di Teofrasto nella scuola aristotelica. Le sue critiche, nelle quali si sente l'aristotelico, sono abbastanza acute (3). Però non fu soltanto presso aristotelici e in generale presso non platonici che le prove di Platone incontrarono opposizione, ma anche presso platonici e neoplatonici istessi. Per esempio, il Bonghi, attenendosi a notizie del *Commento al Fedone* di Olimpiodoro, dice che nelle scuole platoniche « *è mossa rispetto ad esse* (scil. prove, loc. cit., pag. 117) *una grave*

---

(1) Per esempio, che l'anima soffre insiem col corpo quando questo soffre, che soggiace anche ai guasti del medesimo, come quando, pognamo, è ferito, ecc. Loc. cit., v. 169 ss.

(2) « Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est ». *Ep.* 120, 14. Presso ZELLER, loc. cit., pag. 203 in nota.

(3) Chi vuole averne un saggio, lo veda nell'eccellente libro del Bonghi tante volte citato, e propriamente nell'*Appendice seconda*, pag. 462 ss.

quistione, se tutte e ciascuna per sè sia demostrativa dell'immortalità dell'anima o sola la quinta. Olimpiodoro contrappone gli altri espositori a Giamblico; ed afferma che quelli sostenessero tutti che solo il ragionamento dall'essenza, cioè il quinto, dimostrasse l'immortalità dell'anima, dove quello tratto dalla dottrina della reminiscenza mostri soltanto che l'anima preesista al corpo, ma non già che esista in sempiterno; e l'altro dall'indissolubilità comparativa provi che l'anima, essendo più indissolubile, perduri, come più longeva, oltre il corpo, ma non già che sia immortale. Invece, Giamblico voleva che anche questo secondo argomento fosse una dimostrazione perfetta dell'immortalità dell'anima;... Olimpiodoro dissentiva da Giamblico e si univa agli altri espositori». Inoltre in Proclo, a differenza di Plotino, la dottrina non sta più salda, ma comincia a vacillare (1).

L'opposizione sì alle prove dell'immortalità in genere, sì anche alle platoniche, tace o è poco sensibile nella filosofia cristiana del medio evo, ma sorge invece e potente al Rinascimento per opera del Pomponazzi, di che accenneremo più innanzi; come poi, oltre all'aver continuato dopo Pomponazzi per opera di altri minori, risorse storicamente importante in Emanuele Kant, segnatamente contro le dimostrazioni Leibnizio-Wolfiane dell'immortalità; e anche di questa accenneremo più tardi. Solo vogliam qui ricordare che nell'istesso periodo Cartesio-Leibnizio-Wolfiano una potente individualità, Spinosa, ha impugnato il principio dell'immortalità e

(1) Vedi Zeller, loc. cit., pag. 812 ss.

propugnato invece quello della mortalità dell'anima (1). Dopo di Kant la opposizione non è mancata, ma non ha certo avuta l'importanza storica che ha avuta ne' due mentovati. A questa opposizione se n'è aggiunta ai tempi moderni un'altra, che, se non è stata sempre diretta contro le prove dell'immortalità propriamente dette, è stata diretta ed è stata potente contro il principio in genere, poniamo, nel materialismo hobbesiano, nel materialismo francese (*Système de la nature*), nell'odierno materialismo (Büchner), nel positivismo. Nell'hegelianismo istesso, come vi furono i propugnatori, vi furono anche gli oppugnatori. Insomma, la negazione ha più o men seguita ed accompagnata l'affermazione dell'immortalità: per forma che l'immortalità ha in tutto il corso storico soggiaciuto alla vicenda continua dell'una e dell'altra.

Posti questi brevi cenni, veniamo alle prove dell'immortalità, rispetto alle quali il nostro esame, senza venir meno alla compiutezza, non avrà punto bisogno di troppo allungarsi, perchè nelle cose antecedentemente discorse e stabilite già si contengono le ragioni della impossibilità e quindi illegittimità delle prove stesse. Solo che, per non vagare incerti nella grande quantità di scrittori che ne allegano e nella stessa quantità di esse, è d'uopo far due cose: l'una, cioè, di dire quali sono gli scrittori che colle relative prove vogliam considerare; l'altra, di vedere se tra le moltiplici e varie prove ve ne sieno al-

(1) Spinosa, *Ethic.* P. III, prop. XI, schol... « Sequitur praesentem nostrae mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod sc. mens actualem corporis existentiam involvit;... sequitur, mentis praesentem existentiam eiusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit ».

cune fondamentali, o tipiche che dir si vogliano, alle quali si lascino ricondurre le varie specie; presso a poco come vedemmo potersi fare ed essere realmente stato fatto per le prove dell'esistenza di Dio.

Quanto alla prima, diciam tosto che gli scrittori e rispettive prove che vogliam prendere, qual più qual meno, di mira, sono Platone, S. Agostino, S. Tommaso, S. Bonaventura, Wolfio, e, subordinatamente, qualche altro. Come si vede, ad eccezion di Platone, son tutti uomini pertinenti alla filosofia cristiana. La ragione per cui considereremo sì un solo filosofo non appartenente al Teismo cristiano, sì nel Teismo cristiano istesso proprio quelli testè nominati, è la seguente. Platone, benchè fuori del Cristianesimo, ha, come è stato detto, colle sue prove esercitato sulle stesse posteriori prove cristiane non piccolo influsso, e quindi non si può a meno di far menzione di lui. Si può e si dee persin dire che le forme fondamentali di prove sotto cui, come vedremo, nella stessa filosofia cristiana possono aggrupparsi tutte le altre, traggono la loro origine da lui. Tra' filosofi cristiani poi considereremo S. Agostino, perchè è il sommo de' Padri, e perchè il suo pensiero filosofico, compreso quello delle prove in discorso, esercita un grande influsso sul Teismo filosofico posteriore. Ricorderemo il pensiere di S. Tommaso, per esser la dottrina di lui tra le più importanti non solo nella scolastica, ma nel Teismo in genere. Considereremo le prove di S. Bonaventura, perchè, se non hanno un grande valore per sè stesse, sono un eccellente saggio tanto del modo dimostrativo comunale, quanto della natura degli argomenti adoperati al suo tempo per provare l'immortalità. Accenneremo alle dimostrazioni

di Wolfio, per la straordinaria importanza da esse avuta non solo ai tempi dell'autore, ma anche in tutto il tempo posteriore e nell'istesso tempo presente. Per tutti i nominati filosofi, non escluso Platone, facciam poi osservare che il complesso delle lor prove può esser considerato come quel tale arsenale storico delle medesime, dal quale tutti gli altri han tratte e sul quale han modellate le lor proprie prove; per forma che, considerando le prove de' filosofi nominati, possiam dire senza esagerazione che consideriamo sì il più gran numero che le principali e più importanti forme dimostrative allegate sull'argomento dell'immortalità.

Quanto alla seconda cosa, cioè alla riduzione delle moltiplici prove ad alcune forme fondamentali, è a dire che non solo la riduzione è possibile, ma che ella è stata addirittura fatta ed anche più o meno generalmente accolta. Prima di ricordarle queste due forme, crediamo però innanzi tutto opportuno di eliminare quelle specie di prove che non sono e non possono essere prove filosofiche propriamente dette.

Di queste prove non filosofiche che sono state adoperate in sostegno dell'immortalità ve n'è di diversa specie, ma che noi crediamo poter tutte raccogliere sotto un paio di denominazioni principali, l'una cioè di quelle che potremmo appellare *teologiche*, l'altra di quelle che in senso lato potremmo appellare *popolari*. Prove di natura teologica son primamente quelle che si traggono dall'autorità delle sacre carte, sia dell'antico che del nuovo testamento. Chi è pratico di sì fatte cose sa, per esempio, che colossale autorità è quella di S. Paolo per i Padri e Dottori. Ora, prove che si fondano sull'autorità

non possono esser considerate come valide dalla filosofia. Prove teologiche son parimenti tutte quelle che si traggono dalla natura divina e dagli attributi della medesima, poniamo, dalla bontà, dalla giustizia, dalla provvidenza ecc. di Dio. Di questa specie di prove fa parte, poniamo, anche quella che per considerazioni e rispetti teologici tiene l'immortalità dell'anima per un dono o grazia di Dio, mentre la natura di essa sarebbe propriamente mortale. Prove sì fatte non solo mancano di quel valore scientifico che debbono avere le dimostrazioni puramente filosofiche, ma, dopo tutte le nostre critiche antecedenti, cadono irremissibilmente, anche perchè poggiano su di un principio che è indimostrato esso stesso. Se noi abbiamo dimostrato ad evidenza che l'esistenza di Dio, *nel senso teistico*, non è stata mai dimostrata e non è in alcuna guisa dimostrabile, come potranno esser valide e legittime sì fatte dimostrazioni che si fondano sopra un indimostrato? Prove popolari, all'incontro, possono chiamarsi e sono realmente tutte quelle che poggiano sulla pura e semplice *opinione*, di qual natura questa pur sia, a cominciare da quella del popolo colto e letterato, il quale in sì fatte cose ha anch'esso le sue opinioni e i suoi *ragionamenti* per sostenerle, ed a finire alle stesse *opinioni* de' filosofi, tra le quali noi collochiamo anche quell'argomentazione della immortalità dell'anima che è tratta dal consenso universale o *consensus gentium*. Questo consenso non è una dimostrazione scientifica, ma una pura e semplice opinione, la quale, tra le altre cose, è ora adoperata anche poco, perchè come prova è perfettamente logora ed è caduta dalla coscienza filosofica. Quanto poi all'*universalità* del consenso, ci te-

niamo a quel che dicemmo innanzi (pag. 226 ss.), che cioè i *tutti* in fondo in fondo si riducono a pochi ed anzi a pochissimi. Ora, quando i tutti si riducono a pochi, l'argomento perde di per sè la sua forza probante, giacchè questa poggia appunto sull'universalità (1). Del resto, se il numero a cui con questo argomento si appella *pare* grande, la cagione è che il consenso universale si estende ordinariamente alle *credenze* religiose e popolari: ma le credenze, di qual sorta elle pur sieno, non son fondazioni *razionali* e dimostrative di checchessia. In questa stessa rubrica delle prove popolari cadrebbe anche quella, non diciamo dimostrazione, ma soltanto ragione d'immortalità che si trae o si trarrebbe dalla *tradizione* popolare. Lo stesso Platone, il primo veramente filosofico dimostratore dell'immortalità, accenna a codesta tradizione, senza però nè darla nè tenerla per prova, quando dice (2) « *che cotesti institutori delle iniziazioni non siano già gente da poco, ma sino ab antico ci adombrino, che chi giunga nel mondo di là, non ammesso ai misteri nè iniziato, giacerà nel brago; dove, chi giunga colà purificato ed iniziato, abiterà in compagnia degli Dii* ». Mettendo dunque da banda tutte queste prove che non sono filosofiche, veniamo a quelle che hanno il carattere e il procedimento di prove filosofiche.

---

(1) È una cosa che ha giustamente rilevata anche Fichte il giovine, il quale, pur attribuendo a questo argomento un valore che non entra qui in considerazione, sostiene però che « esso non ha forza probante (*Beweiskraft*) per la universalità del suo *contenuto*, perchè proprio questa universalità non esiste (*ist nicht vorhanden*) ». *Die Seelenfortdauer u. die Weltstellung d. Menschen*. Leipzig, 1867, pag. 47.

(2) Nel *Fedone*, XIII, 69, secondo la traduzione del Bonghi.

Anche qui ci troviamo d'incontro ad una svariata moltiplicità di esse: non vi è stato punto, non rispetto della realtà tutta, direm così, non vi è un sol lato delle cose *divine, naturali* ed *umane*, onde non si sia cercato di trarre un qualche argomento a fondazione dell'immortalità. Nell'epoca moderna sopratutto è grande il numero di quei filosofi che han cercato di dare il *proprio* argomento, scontenti, naturalmente, o diffidenti degli altri argomenti. Or bene, in mezzo alla grande e svariata massa non vi sono che due specie di prove che, da una parte, son anche più o meno generalmente state ritenute come le atte e proprie ad un'argomentazione filosofica dell'immortalità, dall'altra, son tali che la grande varietà si possa aggruppare sotto di esse. E queste due specie son quelle che abbiamo già innanzi allegate (pag. 74 s.): l'una, la così detta prova metafisica, che meglio si appellerebbe psicologico-metafisica, l'altra, la così detta prova morale, che meglio si appellerebbe etico-escàtologica. E che sia così, si può anche scorgerlo, quando si abbian di mira i tre grandi obbietti e relativi rispetti onde possan trarsi e si sien tratte prove, cioè *Dio, Mondo* e *Uomo*. Ora, prove di carattere filosofico non si possono veramente trarre che dall'ultimo. Imperocchè da Dio (pur lasciando stare che non è filosoficamente provato esso stesso come esistente qual lo dice il Teismo) non posson trarsi che prove teologiche: dal Mondo materiale, secondo gli stessi principî e convincimenti del Teismo, non può trarsi prova alcuna, perchè il materiale e corporeo, ritenuto come mutabile, corruttibile, caduco, non può divenir sostegno dimostrativo di ciocchè dev'essere incorruttibile ed imperituro. Non rimane che

l'Uomo; e, che noi sappiamo, non posson trarsi da esso che due sole specie di prova, l'una, dalla sua special natura, ossia dagli attributi costitutivi del medesimo (chè è negli attributi che si esprime la natura di checchessia), poniamo, come anche realmente si fa, da quelli della intellettualità, semplicità, sostanzialità ecc.; l'altra, dalla sua finalità e destinazione, se, cioè, il fine della vita umana è limitato alla vita presente, o invece debba estendersi a una vita futura ed oltremondana, cui di continuo aspira e tende, e nella quale abbia luogo la rimunerazione e sanzione degli atti conformi e sconformi alle tendenze ed aspirazioni stesse (1). Le prove tutte che possono trarsi dall'uomo si aggruppano di sicuro sotto l'una o sotto l'altra di queste due.

Che valore hanno ora queste due prove? Ci dispiace il dirlo, o meglio ripeterlo, giacchè non siamo i primi a dirlo, ma il vero è che elle non hanno valore di sorta ed eccone brevemente, ma ad un tempo irrepugnabilmente le ragioni. Cominciamo dalla prova psicologico-metafisica.

Questa prova, com'è detto più volte, desume l'immortalità dell'anima dalla natura, come dicono, metafisica, ossia costitutiva, essenziale dell'anima istessa. In queste argomentazioni vi è molto di simile e di comune con quelle note e prodotte per dimostrare la sostanzialità dell'anima incontro alla sostanza corporea. Se non tutte, parecchie di esse, già da noi allegate per tale scopo, si fan pure

(1) La rimunerazione è stata anzi nel Teismo una delle ragioni principali di esigenza e fondazione dell'immortalità. Il Klee, informatissimo delle cose teistiche, dice appunto « l'idea dell'immortalità dell'anima derivata *principalmente* dalla necessità di una rimunerazione » ecc. *Stor. dei Dogmi,* I, pag. 215.

servire per dimostrare l'immortalità, come, per esempio, quelle tratte dalla semplicità, dall'identità dell'anima, per inferirne che questa è una sostanza diversa dalla corporea. Oltre che dalla semplicità ed identità, se ne traggono parimenti dalla spiritualità (natura conscia, consapevolezza) e dalla personalità dell'anima, personalità che è una conseguenza della spiritualità; ed anche da queste se ne inferisce ulteriormente che dunque l'anima è una sostanza, la quale, come semplice, a sè identica, immutabile ecc., non è soggetta ad alterabilità, e però a corruzione, e però a distruttibilità, e quindi è immortale. Sicchè dunque in questa specie di argomenti il punto *essenziale* e *decisivo* (si ponga ben mente a ciò) è quello di pervenire a dimostrare che l'anima è una sostanza, traendo la dimostrazione da' diversi attributi o principî della natura essenziale dell'anima istessa. E s'intende bene che il punto essenziale e decisivo sia questo, perchè, in fatti, se l'anima non è una sostanza altra dal corpo, non può staccarsi da questo e perdurare eterna, ma dee cader con esso. Ebbene, che cosa abbiam noi dimostrato innanzi? Abbiam dimostrato, e ad evidenza, che la voluta sostanza animica non è stata mai provata; ed abbiam dimostrato non meno evidentemente, da una parte, che, quando si ammette la sostanza animica come altra rispetto alla sostanza corporea, non si comprende più nulla nè dell'anima, nè del corpo, nè del loro rapporto; e, dall'altra, che quando non si ammette che l'anima sia una sostanza, divien chiara e comprensibile la natura di tutti e tre. Da tutti i sopradetti apprezzamenti nostri, confortati in ispecial modo dagli allegati e commentati fatti o fenomeni psico-

fisici, è risultata come irrepugnabile la falsità della sostanzialità dell' anima; e non essendo l' anima una sostanza, cadono inevitabilmente tutte le possibili ed immaginabili prove psicologico-metafisiche della immortalità.

E come la sta colla seconda specie di prova, colla etico-escatologica? Peggio che colla prima; per la ragione che la verità e legittimità della seconda dipende appunto dalla verità e legittimità di codesta prima. Di fatto, perchè l'anima possa compiere la sua finalità e destinazione in un'altra vita, bisogna che sia una sostanza che possa da sola sopravvivere al corpo e perdurare eterna. Ma, come colla prima non si è potuto provare esser l'anima una sostanza, così col cader di essa cade anche la seconda, che ne dipende e vi si fonda sopra. E però anche per quest'altra bisogna dire che cadono inevitabilmente tutte le possibili ed immaginabili prove etico-escatologiche dell'immortalità istessa.

Questo in generale sarebbe sufficiente pel nostro apprezzamento critico di dette prove. Se non che, non vogliamo arrestarci a una sufficienza generica, ma intendiamo di specificamente rifermarla colla stessa insufficienza, anzi illegittimità delle prove realmente allegate da' filosofi, prendendole in considerazione nei quattro o cinque che abbiamo indicati. Notiamo soltanto che, mentre in questa considerazione ci occorrerà di rilevar più volte e in moltiplici prove la illegittimità della prova psicologico-metafisica, ci contenteremo, invece, di rilevar la medesima per la prova etico-escatologica una sol volta, e varrà per tutte, all'occasione della considerazione delle prove di Platone, il quale,

come in genere per le prove dell'immortalità, ha posto la prima pietra anche per la prova etico-escatologica. Cominciamo dunque dal considerare le prove platoniche.

3. Le prove platoniche dell'immortalità.

Iniziando la nostra considerazione dalle prove platoniche, pur non potendo esaminare distesamente il pensiere che le informa, ne direm però tanto che basterà per noi e pel lettore. Cominci intanto quest'ultimo, per seguire la discussione, dal vedere a pie' di pagina stupendamente risunte e ridotte in forma di argomentazione sillogistica le prove del grande ateniese, che ricorrono nel *Fedone* (1). Un giusto apprezzamento di esse non è possibile senza riferirsi innanzi tutto alla generale e fondamentale dottrina platonica che le regge, cioè alla dottrina delle idee. Senza le idee, da una parte, non si

---

(1) « Gli scoliasti Greci, così il Bonghi, loc. cit., pag. 171 ss., solevano ridurre in sillogismi gli argomenti de' dialoghi Platonici. Ecco quindi come un per uno vorrebbero formulati quelli del Fedone, se si desse loro questa forma logica rigorosa. La facilità con cui questa riduzione può esser fatta mostra quanto la logica era già nota e praticata nei suoi metodi, sopratutto da Platone, anche prima che Aristotele l'elevasse a scienza e ne determinasse in astratto le norme ».

La TESI è, come s'è detto più volte, questa: « *Non ha bisogno di piccolo conforto* (παραμυθία) *e prova* (πίστις) *l'affermazione che l'anima dell'uomo morto sia e possieda potenza ed intelligenza* »; e l'argomentazione si snoda e formola così:

intenderebbero, dall'altra, non si fonderebbero le prove. Se ciò è vero, segue irrepugnabilmente che queste stanno o cadono con quelle. Additiamo ora come sia vero che le prove del *Fedone* (e *in generale* è il medesimo anche per quelle ricorrenti in altri dialoghi, delle quali ne rileveremo un paio: Platone è in ciò consequentissimo) poggino sulla dottrina delle idee.

La prima delle prove è tratta da' contrarî, i quali, secondo che ricorrono a motivazione della medesima e secondo che il Bonghi (loc. cit., pag. 205) si è data la pena di noverarli ed allegarli, sono: — « Il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto (il più giusto e il meno giusto), il più grande e il più piccolo, il più forte e il più debole, il più veloce e il più lento, il peggio e il meglio,

---

PRIMA SEZIONE DEL DIALOGO

—

PARTE PRIMA

PRIMO ARGOMENTO, XV, 70 C. — XVIII, 72 E. La tesi è sciolta nelle sue parti; e si comincia dal provare la prima, che l'*anima è.* Serve d'introduzione e di conferma alla prova l'antica tradizione, che i morti tornino a vita (XV, 70 C.). — *Prove:* A. Ciascun contrario si genera dal contrario; Il vivo è contrario al morto; Dunque il morto si genera dal vivo (XV, 70 E. — XVI, 71 C.): B. Dalla generazione dell'un contrario nell'altro vi è un trapasso: Il trapasso dalla vita alla morte è il morire; dalla morte alla vita è il rivivere; Dunque, il morto, per trapassare nel suo contrario, rivive (XVI, 71 C. — 72 A.): C. Ciò che rivive dev'essere; L'anima rivive; Dunque l'anima è (72 A.).

Questa prima argomentazione suppone dimostrato: 1° Che anima e vita sia tutt'uno; 2° Che il principio « I contrarî si generano dai contrarî » sia vero. La dimostrazione del primo presupposto è

il comporsi e lo scomporsi, il raffreddarsi e il riscaldarsi, lo svegliarsi e l'addormentarsi, il vivere e il morire, il vivo e il morto » —. Ora, questi contrarî così espressi in quelle modificazioni e gradazioni che pigliano nella vita reale, corrispondono e si appoggiano alle idee di bellezza e bruttezza, giustizia e ingiustizia, piccolezza e grandezza, fortezza e debolezza, velocità e lentezza, male e bene, composizione e scomposizione, freddo e caldo, veglia e sonno, vita e morte. Queste idee, notoriamente, son per Platone principî immateriali, sostanziali, eterni, preesistenti alle cose, ecc. Ora, è più che evidente che questa prova si fonda in genere sulle idee contrarie e in ispecie sulle contrarie idee di vita e di morte, e, per giunta, sulle idee, quali esse, secondo la dottrina platonica,

---

rinviata ad un ulteriore sviluppo del soggetto: la dimostrazione del secondo è accennata qui stesso (XVII, 72 B — E.); ed è questa: se la generazione dell'un contrario nell'altro non fosse reciproca, uno de' contrarî — quello a cui non si desse il ritorno dall'altro — cesserebbe d'essere.

SECONDO ARGOMENTO, XVIII, 72 D. — XXIII, 82 D. Si prova la seconda parte della tesi, che l'anima sia fornita d'intelligenza nella sua esistenza separata dal corpo. — *Prove:* A. Chi impara nella vita presente, ricorda quello che ha saputo prima; Dunque chi impara nella vita presente ha saputo prima che entrasse in questa: B. Chi ha imparato prima della vita presente, bisogna che esistesse prima; L'anima, dunque ha esistito prima di essere: C. Quello che ha esistito prima della vita presente, è qualcosa d'immortale; L'anima, dunque, è qualcosa d'immortale.

In queste prove, che son poste da prima, molto succinte, in bocca di Cebete, i presupposti son molti: 1° Che l'imparare sia ricordare: 2° Che quello che noi ricordiamo, si sia imparato in una vita anteriore a questa; 3° Che in noi l'anima sia quella che impara; 4° Che quello che ha esistito prima della vita presente, sia im-

sono intese sì nella loro singola natura che nel loro reciproco rapporto. E se è evidente ciò, è parimenti evidente che la verità e realtà di questa prima prova sta o cade colla verità e realtà delle idee. La seconda prova è tratta dalla reminiscenza (dal sapere, dalla scienza), e in questa è ancor più evidente che nella prima, che ella poggi tutta intera sulle idee. La reminiscenza (platonica), in fatti, è il ricordo (la ripresentazione allo spirito) che noi, sentendo e percependo le cose, abbiamo delle corrispondenti idee, di cui siamo stati spettatori nel nostro stato animico antecedente al presente. Ammessa la reminiscenza, Platone ne inferisce che, perchè l'anima avesse potuto essere spettatrice delle idee, è necessario che essa avesse preesistito alla presente esi-

---

mortale. Il terzo non è dimostrato qui; se ne raccoglie la verità da tutto il dialogo, senza dire che essa è l'oggetto della parte del dialogo anteriore alla propria dimostrazione dell'immortalità; il primo, il secondo e il quarto sì. La dimostrazione del primo ha occasione dalla dichiarazione di Simmia, ch'egli non se la ricordi: e quella del secondo s'intreccia colla dimostrazione del primo.

1° *Prova che l'imparare sia ricordare*, XVIII, 72 E. — XIX, 75: A. Ricordo è cognizione che si risveglia nella mente d'uno per occasione della percezione di cose o simili o dissimili a quelle che ricorda. Per occasione delle percezioni di oggetti o relazioni sensibili, ci si risveglia nell'animo la cognizione delle idee assolute di quelli oggetti e relazioni. Questa cognizione, dunque, è ricordo. — In questa prova, è un presupposto la seconda premessa; ed è provato a sua volta così: Le relazioni tra le cose variano, mentre il concetto della relazione non varia. Quello che varia non può essere il medesimo di quello che non varia. Le relazioni, quindi, non possono essere tutt'uno col concetto della relazione. B. Il concetto della relazione si desta nella nostra mente alla presenza delle relazioni sensibili, che più o meno imperfettamente vi si conformano. Noi non lo conosciamo per esse, perchè è diverso da esse. Bisogna, dunque, che ce lo ricordiamo ad occasione di esse, poichè

stenza, ecc. Sicchè dunque anche questa prova tira la sua origine e il suo valore dalla dottrina delle idee. La terza, benchè non così evidentemente come le due antecedenti, pur si trova nell'identico caso. Di fatto, se essa inferisce l'immortalità dell'anima dalla natura semplice ed incomposta della medesima, le ragioni dell'inferenza son però tratte dalla simiglianza che l'anima ha coll'essere identico, immutabile, divino, ecc. Or, tutti sanno che l'essere immutabile, identico, ecc. per Platone è l'essere ideale, ossia le idee, e quindi è di bel nuovo verissimo che le idee porgono origine e fondamento a quest'altra prova. La quarta è tratta da una confutazione che Platone fa del principio che l'anima sia un'armonia, e che cessi col cessare, ossia col dissolversi gli elementi

---

non lo conosciamo per esse; in fatti, il ricordare è il ridestarsi nella mente d'una cognizione per occasione d'una percezione di cosa simile o dissimile a quella che si ricorda (XIX, 74 B.).

2° *Prova che, se ricordare è avere imparato prima, bisogna avere imparato in una vita anteriore.* L'occasione per la quale ci si ridesta nella mente il concetto delle relazioni, è la sensazione o percezione delle cose sensibili. Noi sentiamo o percepiamo appena nati. Quello, adunque, di cui ci ricordiamo per occasione di atti che compiamo appena nati, bisogna averlo imparato prima di nascere, se ciascuno si ricorda quello che ha imparato prima, e in questo caso il prima può voler soltanto dire innanzi al principio della vita (XX, 75).

Qui confuta due obbiezioni, che possono essere fatte a questa conclusione: 1° La prima, che si nasca con una cognizione attuale di questi concetti assoluti; il che non può essere, perchè questa cognizione sarebbe chiara, e ciascuno potrebbe rendersene conto; il che non è. 2° La seconda, che la cognizione s'acquisti nell'atto stesso della nascita; il che non può essere; poichè questo è il momento nel quale si perde, sicchè occorre la sensazione o percezione per acquistarla (XXI).

Dalla preesistenza dell'anima alla vita presente, necessaria a

corporei, onde risulti l'armonia. Come confuta Platone questo principio? dicendo che, se l'anima fosse armonia, questa avrebbe dovuto preesistere agli elementi corporei onde trae origine ed esistenza, il che non è ammissibile, perchè l'anima in una vita antemondana ha preesistito al corpo. Questa quarta prova, insomma, poggia sull'esistenza premondana dell'anima, la qual preesistenza era stata inferita e dimostrata in virtù della reminiscenza, che poggiava sulla teoria delle idee. Sicchè è la teoria delle idee che prima è stata fondamento della seconda prova ed ora è fondamento della quarta, la quale si appoggia alla seconda. Finalmente la quinta prova è non meno, anzi più delle altre dipendente dalle idee: giacchè il pensiere che la informa è che l'anima nella

---

spiegare la sua cognizione de' concetti assoluti, s'inferisce la preesistenza di questi; la necessità dell'una è inclusa nella necessità dell'altra (XXII). Così rimane provato che l'anima preesista alla vita presente, e in questa sua esistenza anteriore sia intelligente, giacchè s'è visto che la scienza sua nella vita attuale consiste in una ricordanza di quella appresa allora. E congiungendo questa argomentazione colla precedente, se ne trae ch'essa deve esistere anche dopo la vita presente, nella stessa condizione intellettiva; poichè deve rivivere, e nel fornire l'ulteriore vita, compiere lo stesso ufficio; cioè ricordare e suggerire i concetti assoluti alla vista delle relazioni e degli oggetti sensibili (XXIII, 77 B.—D.).

SECONDA PARTE

Terzo argomento, XXV, 78 B.— XXIX, 80 D. La morte dell'anima non può essere una dissoluzione, una dispersione di essa, com'è il modo usuale di rappresentarsela. Che l'anima non si possa dissolvere, si deduce dal non essere essa composta; e che composta non sia, si prova nel seguente modo. Distinto: 1° l'identico e perenne dal vario e mutabile (XXV, 78 B.); 2° l'invisibile dal visibile (XXV, 78 E. — XXVI, 78 E.), si mostra che l'anima si rassomiglia all'identico e perenne; ha natura invisibile; e co-

sua idea è vivente, o, che vale lo stesso, che l'idea dell'anima è il vivere, la vita, onde poi se ne inferisce il non poter non vivere, ecc. Se si prenda di mira qualche altra prova platonica non ricorrente nel *Fedone*, ma in qualche altro dialogo, è perfettamente il medesimo. Per esempio, delle due altre importanti prove nominate innanzi (in nota a pag. 549), l'una trae la sua origine e virtù dimostrativa dall'idea del movimento e della perennità del medesimo, onde poi s'inferisce la perennità od immortalità dell'anima movente sè ed altro, l'altra dall'idea del male, siccome il proprio (l'essenza) dell'anima mala, inferendosene che, come questa non è distrutta dal medesimo, così non è distrutta da checchessia altro. È chiaro come la luce del giorno, che le prove platoniche

---

manda. *a*) Si prova che l'anima rassomigli all'identico e perenne da ciò, ch'essa è quella che lo intuisce, dove il vario e mutabile è percepito da' sensi (XXV, 78 D. — 79 A; XXVII, 79 C.—E.). *b*) Si prova che l'anima ha natura d'invisibile dal fatto che non è vista (XXVI, 79 A.—C.). *c*) Si prova che l'anima è quella che comanda nell'uomo, anche dal fatto (XXVIII, 79 E. — 80 A.). Ora, ciò ch'è identico (XXV, 78 C.); invisibile (XXVI, 79 C.); e poichè comanda, divino (XXVIII, 80 A.), è semplice o piuttosto tiene più della natura del semplice. L'anima rassomiglia all'identico, all'invisibile, al divino. Adunque, essa è semplice; non ammette dissoluzione ed è immortale.

Poichè questa argomentazione poggia sulla intellettualità dell'anima, cioè sulla facoltà sua d'intuire i concetti assoluti, se ne inferisce che essa, dopo la sua separazione dal corpo, debba andare a dimorare in un luogo conforme alla natura contratta nella vita presente, sicchè sono determinate da questa le condizioni della sua esistenza avvenire (XXIX, 80 B. — XXXIV, 84 B.).

SECONDA SEZIONE (XXXVI, 84 C. — LV, 106 D.).

In questa seconda sezione le argomentazioni della prima sono confortate con nuove prove, e l'occasione di farlo viene da due

dell'immortalità traggono origine, ragion di essere e valore dalle idee. Ma allora è non men chiaro che il loro stare e cadere dipende dallo stare e cadere di queste.

Come la sta ora colla teoria platonica delle idee? Noi non vogliamo e non possiamo rifare una critica che è stata fatta le centinaia di volte, a cominciare da quella acuta e feconda di Aristotele, e a finire a quelle fatte fino agli ultimi tempi. Le idee, quali le concepisce Platone, cioè come principî *trascendenti*, sono una *ipotesi*, così bisogna chiamarla, la più contraria a ciocchè noi conosciamo della realtà. La spiegazione del sorgere delle cose da esse, ad *imitazion* di esse e con *partecipazione* all'essere di esse, mediante l'attività formatrice del *demiurgo*, non che la relazione delle cose stesse colle idee sono,

---

obbiezioni, che son fatte a quelle; l'una è, che i principali caratteri asseriti dell'anima trovino spiegazione in una definizione della sua natura, secondo la quale nè preesisterebbe, nè sopravviverebbe alla sua vita presente, poichè non sarebbe sostanza; e l'altra è che il provare che l'anima sia prima e dopo del corpo, non è già tutt'uno col provare ch'essa debba esistere in sempiterno.

Si confuta la prima obbiezione, dimostrando che la definizione che se nè propone, cioè che l'anima sia un'armonia, non s'accorda coi caratteri dell'anima; si confuta la seconda col provare che la vita è dell'essenza dell'anima, e l'anima, quindi, non può soggiacere a morte, essendo non solo sostanza, ma sostanza, per la sua natura, indestruttibile. Queste due ultime argomentazioni sono complementari la prima della terza; la seconda della prima della prima sezione. La seconda di questa prima parte serve di sussidio e di istrumento ad ambedue le argomentazioni della seconda sezione.

PRIMA PARTE (*negativa*).

ARGOMENTO (1° *della* 2ª *sezione;* 4° *dell' intero ragionamento*), XXXVI, 85 E. — 86 D: XLI, 91 D: XLIII, 95 A. L'obbiezione è formolata così: Gli elementi dei quali si compone il corpo, quando siano

tra la realtà e il mito che vi s'intrecciano, pensate e fatte avvenire in modo sì portentoso, inimmaginabile ed ingiustificabile, e, d'altra parte, dànno luogo a tante e sì grandi contraddizioni, che è assolutamente impossibile di accordare insieme i principî delle cose, ossia le idee, colle cose principiate, cioè, diviene impossibile che le idee possano essere (come pur dovrebbero, secondo Platone) i principî *veri* ed essenziali delle medesime. Per esprimere il meno lontanamente dal vero le contraddizioni in cui si avvolgono le idee platoniche, messe a fronte della realtà, ricorderemo il cumulo di contraddizioni da noi antecedentemente e solo in parte additate nel Teismo, delle quali elle sono un quissimile. Le contraddizioni del Teismo provengono più o meno dall'istessa

---

in una giusta e proporzionata mescolanza tra di loro, hanno o generano un'armonia, e questa è l'anima; la quale, quindi, dispare, quando quegli elementi si sciolgano dall'unione in cui stanno, o si alterino nelle loro proporzioni. — Si risponde che l'anima non può essere un'armonia: *a)* Perchè, se l'anima fosse un'armonia, non potrebbe preesistere al corpo, come s'era convenuto; e come si ammette tuttora da quelli che la definiscono un'armonia. Quello, in effetto, che è il risultato della composizione di alcuni elementi non può essere prima di questi elementi stessi (XLI, 92 C.). *b)*. Perchè, se l'anima fosse un'armonia, dovrebbe dipendere dagli elementi de' quali risulta e non comandar loro (XLII, 92 E. — 93 A: XLIII, 94 A. — 95 A). Ora l'anima, sopratutto intelligente, comanda, non solo secondando gli stimoli del corpo, ma contrastandoli (si veda la prova C. dell'argomentazione terza della 1ª parte). *c)*. Perchè l'armonia ammette un più e un meno; e l'anima no (XLII, 93 B.). *d)* Perchè, poichè l'anima non ammette un più e un meno, se fosse armonia, non potrebbe ammetterlo neanche; nè quindi essere più o meno bene armonizzata. Ora, essendo la virtù un'armonia dell'anima e il vizio una disarmonia, l'anima che non potess'essere più o meno armonizzata, non potrebbe neanche essere più o meno virtuosa o viziosa (XLII, 93 C. — 94 B.).

origine e dall'istessa cagione, cioè dalla scissione, comune alle due dottrine, del mondo ideale e del mondo reale, con opposte ed inconciliabili nature e proprietà. Ed allora è assolutamente impossibile di ammettere le idee *quali* le ha pensate Platone; e, in fatti, come *tali,* son anche cadute dalla coscienza filosofica. Già Aristotele, dopo averle criticate siccome astratte e trascendenti, le aveva corrette, concretate ed inverate, pensandole e ponendole siccome *immanenti* nelle cose istesse, onde sono principî. Le idee platoniche son dunque perfettamente insostenibili e cadono, o, meglio, son cadute, il che vuole appunto dire che con esse cadono le prove stesse che vi poggian sopra.

Ma taluno potrebbe forse credere che la insostenibilità

SECONDA PARTE (*positiva*).

Argomento (2° *della* 2ª *sezione;* 5° *dell'intero ragionamento*) XLVIII, 99 D. — LV, 106 D. Il fine di questa seconda argomentazione è provare che l'anima è sostanza indestruttibile (ἀνώλεθρος) per l'essenza sua, già per questo solo che è esente da morte (ἀθάνατος) (LV, 106 D.). Nella prima argomentazione della prima sezione s'era provato che l'anima, poichè rivive, non può essere morta per effetto della sua separazione dal corpo, sicchè il circolo dalla vita alla morte è perpetuo; invece in questa seconda argomentazione della seconda sezione si mostra che la vita per necessità è intrinseca e permanente nell'anima, sicchè i due contrarî, tra' quali s'alterna di unione col corpo o di separazione da esso, sono due diversi modi di essere per essa, e non toccano la sua sostanza.

La dimostrazione è tratta dalla teorica delle idee.

Prove. — A: La causa di ciascuna cosa, relazione od oggetto, è l'idea ond'essa partecipa e trae il nome (XLIX). — B: L'idea è per sè assoluta, non mai mutabile, identica in eterno con sè medesima. Quello che è tale, non ammette in sè il contrario di sè (L). (Qui si fa notare la differenza che vi corre tra la generazione fenomenale di uno stato contrario dall'altro in una sostanza, che è

delle idee non porti necessariamente con sè la insostenibilità delle prove; giacchè, comunque sia innegabile che queste poggino su quelle, pur non di meno l'anima e l'immortalità, che son l'argomento delle prove, non sono le idee stesse, ma principì reali altri da esse; e per conseguenza le dette prove possano da sè ed in sè stesse aver giusta consecuzione logica e validi effetti dimostrativi.

Questa credenza, se taluno l'avesse, sarebbe vana; giacchè, se non è saldo il sostegno, non può esser saldo ciò che ad esso s'appoggia. Ma noi, per riuscir meno incompiuti, e per non lasciare neppur l'ombra del dubbio, vogliam considerare la cosa da un secondo lato, pigliando cioè in considerazione le prove stesse di Platone e mo-

---

legge; e la generazione di un'idea contraria dalla contraria, ch'è impossibile) (LI). — C: L'idea, non ammettendo in sè il contrario di sè, esclude questo anche dalla relazione od oggetto in cui essa inerisce. L'idea del dispari, coll'inerire nella triade, esclude da questa l'idea del pari, che pure per sè non è un contrario all'idea della triade, bensì a quella del dispari. L'idea del calore, coll'inerire nell'idea del fuoco, esclude da questo la frigidità che pure non è un contrario al fuoco. L'idea del freddo, coll'inerire nell'idea della neve, esclude da questa l'idea del calore, che pure non è contrario all'idea della neve (LII). — D: L'idea dell'anima è quella per cui il vivo vive; essa quindi, pure non essendo un contrario all'idea della morte, esclude questa dal vivo nel quale inerisce (LIII, LIV). — Ora, quello che esclude l'idea della morte da ciò in cui inerisce, è immortale; come quello che esclude l'idea del pari da ciò in cui inerisce, è dispari; cioè il contrario che per la inerenza sua in una cosa esclude da questa non solo il contrario a sè, ma il contrario a qualcosa altro, esclude anche da sè questo secondo contrario (LV). Dunque l'anima è immortale. — E: Quello che è immortale è indestruttibile (come non è quello ch'è dispari o caldo o freddo). Dunque l'anima è indestruttibile (LV, LVI) ».

strando come elle sieno insostenibili anche in sè stesse: il che sarà come una conferma e riprova dell'anzidetto. Avvertiamo soltanto che noi, nel far ciò, non considereremo *singolarmente tutte* le proposizioni relative ad esse, ricorrenti nel *Fedone* e nello stupendo ed esattissimo sunto in forma argomentativa sillogistica, che noi (ad agevolazione dell'intelligenza della cosa per quelli stessi che ne hanno notizia e ad istruzione di quelli che la ignorano) abbiamo riportato a piè di pagina. Ma, invece, ci terremo ai punti sostanziali delle prove, i quali allegheremo anche colle parole testuali di Platone, e li apprezzeremo, secondo il bisogno, in tutto o in parte sì in sè stessi che nella lor logica consecuzione. E, venendo ora realmente alla effettuazione della cosa, cominciamo dalla prima delle prove, da quella cioè che è tratta dai contrarî.

1ª *Prova* (od argomento). I principali supposti di Platone e le relative proposizioni che reggono l'argomentazione e adducono la conclusione per questa prima prova sono testualmente (e secondo la traduzione del Bonghi) i seguenti:

« *I contrarii si generano da' contrarii* » (e però « *le cose contrarie dalle contrarie* ». Fedone, XV, 71).

« *Il vivere è contrario all'esser morto* » (e però « *si generano l'uno dall'altro* ». Ibid., XVI, 71).

« *Al morire... è contrario... il rivivere* » (e però « *i vivi si generano da' morti niente meno che i morti da' vivi* ». Ibid., XVI, 71, 72).

Ammesso ciò, si ha « *una sufficiente prova* (ibid.) *che sia necessario che le anime de' morti* ESISTANO *in qualche luogo, donde poi generarsi da capo* ».

Son veri i supposti, le proposizioni e la conclusione di questa prima prova? La nostra risposta è che v'è del vero e del non vero, e che il vero ed il non vero congiunti insieme adducono una conclusione o non vera od almeno indimostrata. Intanto, potremmo cominciare coll'osservare che la prima proposizione platonica, *base* di tutta l'argomentazione: — *I contrarî si generano dai contrarî* —, se dovesse essere intesa in senso universale, troverebbe non poca opposizione già in Platone istesso, e propriamente nella natura delle sue idee. Queste, in fatti, tra gli altri rispetti, han quello della contrarietà, grande e piccolo, essenza e fenomeno, essere e non essere, unità e moltiplicità, e via dicendo. Ora, le idee platoniche son di lor natura immutabili, e, come tali, sono infeconde e non posson generare: la generazione porta con sè mutazione, contraria alla natura delle medesime. Se è così, a rigor di termini e di schietta dottrina platonica, *il generarsi de' contrarî l'un dall'altro* non potrebb'essere un principio *universale*, facendovi già eccezione le entità ideali, che sono nientemeno che la realtà essenziale e verace. E, davvero, Platone (come rileveremo quando parleremo della quinta prova) dice espressamente, che qui i contrarî sono intesi nel senso delle *cose contrarie*. Ma allora che contraddizione è mai questa tra i contrarî come idee (o principî) e i contrarî come cose? Non sono egualmente contrarî i primi e i secondi? certo che sì, ed in tal caso non possono e non debbono avere una legge *opposta,* gli uni del reciproco generarsi, gli altri del non reciproco generarsi, sì bene la *stessa* legge, sia quella del generarsi, sia quella del non generarsi. Ma, lasciamo queste considerazioni e vediamo

se i supposti, le premesse e la relativa conclusione, quali ce li presenta Platone, sien veri o falsi.

Il principio che i contrarî si generano da' contrarî regge in un senso soltanto *generico*, nel senso cioè che un contrario non ha valore ed esistenza da solo, ma in unità col suo contrario, poniamo, l'uno in unità col moltiplice, la sostanza coll'accidente, il finito coll'infinito, ecc.; il che porta con sè che l'uno pone l'altro e s'integra nell'altro. Se ora prendiamo in considerazione gli altri supposti e le relative premesse che si fondano sul predetto general principio (del reciproco generarsi dei contrarî), la vicenda e persin la confusione del vero e del non vero divengono manifeste. Di fatto, è vero che « *il vivere è contrario all'esser morto* »; e, in modo *generico*, può anche concedersi come vero che, quanto alle cose viventi ed animate, dal morto sorga o possa sorgere un vivo, poniamo che dagli organismi animali di uomini, cavalli, ecc. sorgano altri organismi viventi, come vermi, ecc. Ma non sarebbe *specificamente* vero (secondo che pur chiederebbe la giusta consecuzione della dimostrazione), ed è anzi sperimentalmente contrario alla realtà delle cose, che da un morto si generi un vivo della stessa specie, poniamo, da un cavallo od uomo morto un cavallo od uomo vivo, e da un'anima morta un'anima viva, e peggio ancora dal *medesimo* cavallo e uomo morti e dalla *medesima* anima morta i *medesimi* cavallo, uomo ed anima vivi. Il lettore comprende perfettamente la importanza del *medesimo* nel caso nostro, perchè la immortalità dev'essere della *medesima* anima. Ora, quando non si potesse dimostrare (e ciò non poteva dimostrare nè Platone nè altri mai) che il vivo che può sor-

gere dal morto sia della medesima specie del morto, e, più ancora, il morto che torna a rivivere, non è fatto nulla per questa prima dimostrazione. Ma non basta: vi è qualcosa di più straordinario ancora a dimostrare, perchè la dimostrazione cammini e giunga alla sua conclusione; ed è che si dimostri che il vivo, che deve essere generato dal morto, debba e possa essere generato dalla *sola anima,* giacchè noi sappiamo, che quel che del morto si *suppone* (diciamo si suppone) sopravissuto è la sola anima. Ora, non verrà a nessuno in mente (nè Platone l'ha voluto) di sostenere che l'uomo, composto di anima e corpo, debba essere generato dalla sola anima: i processi di generazione e relativi organi e condizioni sono noti. Vorran tutti convenire che qui abbiam che fare non solo con cose ipotetiche e non sperimentali nè sperimentabili, ma addirittura con cose immaginarie. Inoltre Platone, se non a condizione fondamentale della dimostrazione, certo a complemento di essa, ha allegati come contrarî il morire ed il rivivere, i quali non è punto vero che son tali: il contrario di vivere non è rivivere, ma morire. Ed allora, ad effettuare la dimostrazione da' contrarî vengon adoperati due contrarî che, per non averne la natura richiesta, non possono cooperare alla consecuzione della dimostrazione. La cooperazione richiesta ed anche pensata da Platone dovrebbe consistere in ciò, che, come al morire dev'esser contrario il rivivere, ed un contrario, il morire, dee necessariamente generar l'altro, il rivivere, così chi muore deve di necessità ritornare in vita, rivivere. Ma, da una parte, come non è vero nè che il morire è contrario di rivivere, nè che chi muore debba tornare a vivere, e, dall'altra, non son veri o son solo

parzialmente veri gli altri membri dell'argomentazione innanzi rilevati, così questa diviene illegittima sì nella sua generale consecuzione che nella particolare conclusione, che dunque « *le anime dei morti* ESISTANO » ecc.

2ª *Prova* (od argomento). I supposti e le relative proposizioni di questa seconda prova, tratta dalla reminiscenza, sono i seguenti:

« *L'imparare non è per noi altro se non il ricordare* » (FEDONE, XVIII, 72).

« *Uno, il quale si ricorda una cosa deve averla saputa prima* » (ibid., XVIII, 73).

« *Noi preconosciamo l'idea* (scil. l'idea delle cose eguali) *prima del tempo in cui vediamo gli oggetti uguali per la prima volta* » (ib., XIX, 74). Quindi

« *È necessario che le nozioni di tali cose tutte* (scil. dell'uguale, del bello, ecc., insomma delle idee) *si sieno acquistate da noi innanzi di nascere* » (ib., XX, 75).

Se avemmo cognizioni prima di nascere, « *vi erano anime anche prima che esistessero in forma di uomo, a parte da' corpi, ed avevano intelligenza* » (ib., XXI, 76).

L'anima dunque preesiste alla vita presente. Che poi ella esista anche dopo questa vita, Platone lo inferisce dall'antecedente ragionamento — *che il vivente si generi dal morto* — come segue, che, cioè « *se l'anima c'è anche prima, ed è necessario ch'essa, procedendo al vivere e generandosi, non si generi da niente altro che da morte e dall'esser morta,... è necessario ch'essa sia anche dopo morte* » (ibid., XXIII, 77).

Che cosa dobbiam dire di questa seconda prova? Non altro se non che non è nè più salda nè più legittima della prima. Ella si divide nettamente in due parti, una, colla quale si dimostra la preesistenza dell'anima rispetto al corpo, l'altra, colla quale si dimostra la postesistenza di essa rispetto al medesimo. Per la dimostrazione della prima parte il supposto principale è che l'*imparare è ricordare*, e per la dimostrazione della seconda è supposta tutta la dimostrazione della prima prova. Quanto alla dimostrazione della preesistenza dell'anima, facciam notare che il supposto su cui la dimostrazione si fonda è perfettamente falso, falso il quale, divien poi necessariamente falsa la conclusione della preesistenza dell'anima che se ne tira. Dobbiamo oggi dopo circa 23 secoli di apprezzamento della dottrina platonica della reminiscenza, apprezzamento passato oramai in giudicato, tornare a confutare la massima che imparare è ricordare? Il ricordare suppone un già noto, del quale avviene appunto il ricordo. Lo ammette Platone istesso, soltanto che egli il noto lo ammette già avvenuto in una vita anteriore a questa, quando tutti i non platonici, cioè la rimanente umanità filosofica, ammettono il noto siccome un *graduale* acquisto ed apprendimento sì sensibile e sì intellettivo che lo spirito umano fa della realtà in questa vita. La differenza tra la concezione platonica in proposito e quella della rimanente filosofia è in ciò, che la prima è non solo perfettamente ipotetica, perchè non sorretta da qualsiasi conferma sperimentale, ma anzi in tutto e per tutto contraria alla realtà delle cose, e la seconda è, invece, in perfetto accordo con questa e pienamente confermata da' fatti. Se è così, la teoria della

reminiscenza, onde trae origine il principio cardinale della dimostrazione, è falso e cade, e col cader di questo vien meno la base della dimostrazione istessa.

Quanto poi alla preesistenza dell'anima, a cui dovrebbe condurre la prima parte della dimostrazione, e pur non conduce per la falsità dell'additato principio, ci rimettiamo a ciocchè ne dicemmo innanzi (pag. 425 ss.) parlando del preesistenzianismo e a quant'alto è detto nel corso di questo libro sì intorno alla sostanza animica come altra dal corpo, la quale sarebbe richiesta nel caso della preesistenza, sì rispetto ai fatti psicofisici che ne sono una solenne smentita. Sicchè dunque il principio che *imparare è ricordare* è perfettamente insostenibile, e con esso cade parimenti la consecuzione logica e la conclusione della stessa prima parte di questa seconda prova. Del resto, questa prima parte e relativa conclusione non cade soltanto per l'addotta ragione, ma anche per un'altra non men grave, la quale è che da un supposto del mondo naturale, qual è l'imparare, supposto che ha luogo unicamente con processi naturali ed è spiegabile per via naturale, non vi è ragione alcuna, anzi è assolutamente illegittimo e contrario ad ogni legge logica, di passare ad un mondo estranaturale, per cercarne in questo la cagione e spiegazione. Così facendo, non si fa soltanto una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un salto illegittimo da un ordine di cose in un altro interamente diverso da quello di cui si cerca la cagione, ma si precipita addirittura dal mondo reale in un mondo ipotetico ed anzi immaginario, qual è il mondo platonico ideale o sopranaturale che voglia dirsi, nel quale anime senza corpi ed organi di sorta vedono e contemplano cose invisibili

e non contemplabili nel modo voluto da Platone. Tal passaggio illegittimo porta naturalmente con sè la totale illegittimità, cui giunge la conclusione della predetta prima parte della presente dimostrazione.

Quanto poi alla seconda parte della medesima, a quella, com'è detto, che vuol provare la postesistenza dell'anima, saremo brevissimi, bastandoci per constatare l'illegittimità anche di essa, il solo ricordare che poggia interamente sulla prima prova, la quale dovrebbe aver provato, dai contrarî di vita e morte e di morire e rivivere, che l'anima continui ad esistere anche dopo la morte. Ora, come noi abbiamo dimostrato la piena falsità e illegittimità di tal prima prova, così questa, falsa e illegittima essa stessa, non può essere sostegno e ragione dimostrativa di quella. In conclusione, la seconda prova è falsa anch'essa e non dimostra l'immortalità dell'anima.

3ª *Prova* (od argomento). L'argomentazione di questa terza prova, tratta dall'indissolubilità dell'anima, poggia su supposti e relative proposizioni che suonano testualmente come segue:

« *A quello che nasce di composizione ed è composto... si addice... l'essere disciolto nella stessa maniera in cui si è composto; mentre, se v'ha cosa, cui accade d'essere incomposta, a questa sola, se a nessun'altra mai, s'addice di non patire tali accidenti* » (Fedone, XXV, 78).

« *Le cose che serbano sempre lo stesso tenore e sono allo stesso modo è verisimile* (εἰκὸς εἶναι) *che sieno esse le incomposte, ed invece quelle che variano secondo i tempi e non serbano mai lo stesso tenore, queste sieno le composte* » (ibid.).

« L'Essenza *per sè,...* l'Uguale *per sè,...* il Bello *per sè ... l'ente* » *non* « *accoglie mutazione mai per picciola che la sia* ». *Ma le* « *cose molliplici, come uomini o cavalli o vestimenta .., non serbano ... giammai in nessun modo lo stesso tenore* » (ibid.).

« *Da quello che si è detto ... consegue a noi questo: che al* Divino *e all'*Immortale *e all'*Intelligibile *e all'* Uniforme *e all'*Indissolubile, *e a ciò che* è sempre identico seco stesso *e* serba lo stesso tenore, *è somigliantissima cosa l'anima; dove all'umano e al mortale e all' inintelligibile e al multiforme e al dissolubile, a ciò che non è mai identico seco secondo lo stesso tenore, sia, per contrario, cosa somigliantissima il corpo* » (ibid., XXVIII, 80).

E « *poichè così è il vero, ... si conviene al corpo di dissolversi subito, e all'anima invece d'essere affatto indissolubile o qualcosa di simile* » (ibid., XXIX, 80).

Delle prove platoniche è proprio questa terza quella che (congiuntamente alla quinta) è divenuta storicamente memorabile sotto il nome di prova metafisica dell'immortalità. Si potrebbe credere che, per tale storica celebrità ed universale accoglienza, ella dovesse essere una prova saldissima, ed, in fatti, è tenuta per tale: ma il vero è che ella, segnatamente come ricorre in Platone, che è quello che qui c'importa, non è meno infondata ed illegittima delle altre. La base di questa prova platonica è la natura incomposta o semplice dell'anima e si fonda sul supposto che il semplice è indissolubile e però immortale. Tutta l'importanza dell'argomentazione

sta ora nel dimostrare la natura semplice od incomposta dell'anima. Platone tenta questa dimostrazione, ma, a modo nostro di vedere, non solo non riesce, ma riesce assai meno di quelli o di tanti che l'han posteriormente ritentata. Noi potremmo qui fare una grave quistione preliminare sulla natura del semplice e del composto e della loro relazione e sforzarci di additare come la scissione de' due sia una pura astrazione, ma che la verità e realtà loro sia piuttosto quella di essere indivisi e indivisibili. Ma, come ciò ci menerebbe troppo per le lunghe, vi rinunziamo e ci contentiamo di rimandare il lettore a quel che abbiamo detto innanzi, pag. 496 ss. (conf. pag. 457) intorno a certi quesiti psicologici e in particolar modo a quello che è espresso così: *È l'anima estesa od inestesa?* o in modo consimile: *È l'anima materiale o immateriale?* La semplicità o composizione dell'anima entra perfettamente nell'ordine e nell'orbita di tal quesito, e ciocchè dicemmo per quello, lo diciamo anche per questo. Mettendo dunque da banda la considerazion generale, guardiamo piuttosto le particolari ragioni addotte da Platone per provare la predetta semplicità.

La prima ragione che adduce è che l'anima è semplice od incomposta, perchè è simile a quello che è sempre a un modo, ossia all'identico: il quale essere che è sempre a un modo ed è a sè identico, il lettore lo sa, è l'essere ideale, l'idea. Innanzi tutto osserviamo noi in contrario che *somigliare* l'identico non è *essere* identico, aver la natura dell'identico. Anzi Platone in questo punto non si esprime propriamente neppur dicendo che *è simile*, ma che è *più simile* a ciocchè è sempre a un modo,

anzi che a quello che non lo è (... ὅτι ὅλῳ καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή. XXV, 70). Se dice che è più simile, vuol dire ch'ei pensa che l'anima non abbia *interamente* la natura dell'identico; e veramente non lo può dire, perchè l'essere identico, immutabile ecc. è l'idea, e l'anima non è idea, ma *partecipa* soltanto della natura di essa. Ora, noi diciamo che, per provare la semplicità dell'anima, bisogna dimostrare che l'anima non è soltanto *simile* all'essere identico, ma che ha la *reale natura* di quest'essere. Ma ciò ei non poteva, giacchè realmente l'anima ha un elemento di mutabilità ed alterazione non sconoscibile da nessuno; la mia anima nella mia infanzia è altra da quel che è nell'adolescenza, giovinezza, virilità. Del resto, Platone riconosce anch'egli nell'anima l'elemento della mutabilità, dovuto al senso, alle passioni, e derivante dalla corporeità. Questo elemento, presso lui stesso, è tanto intrecciato coll'anima ed esercita un sì potente influsso su di essa, ch'ei giunge a dire che « *ciascun piacere e dolore, come fornito d'un chiodo, la* (scil. anima) *inchioda al corpo e la conficca e la fa* CORPOREA » (*Fedone*, XXXIII, 83). In sostanza, questa prima ragione, essendo impotente a stabilire la natura identica ed immutabile dell'anima, non giunge a fondarne la semplicità (si confronti per ciocchè è detto sì per questa che per le seguenti ragioni, quel che è riferito nel 3° argomento della ultima nota allegata).

Platone ne adduce una seconda, ed è che l'anima è *invisibile* e, come tale, « *più del corpo simile alla specie invisibile* » (*Fed.*, XXVI, 79). La specie invisibile è di bel nuovo l'essere ideale, che sarebbe semplice, e però

indissolubile. Qui ricadiamo nella rilevata e falsa alternativa delle opposte proprietà di cui una apparterrebbe all'anima, l'invisibilità, l'altra al corpo, la visibilità. Anche per questo rimandiamo ai quesiti predetti, e ci rimettiamo alle osservazioni ivi fatte. Ma, indipendentemente da ciò, con la invisibilità dell'anima questa terza prova non fa un sol passo innanzi nella dimostrazione. Con essa si direbbe e stabilirebbe in proposito qualche cosa di vero e valido, solamente quando fosse provato che l'anima sia invisibile siccome un'*entità a sè altra* dal corpo, il quale poi sarebbe contrariamente l'essere visibile. Ma siamo ben lontani da ciò. Nel modo come è invisibile l'anima, sono parimenti invisibili il principio nutritivo nel corpo umano, il principio vitale nella pianta ecc. E che perciò? s'inferisce forse da ciò che il primo ed il secondo principio sieno entità a sè altre ed indipendenti dal corpo umano e dalla pianta? Tutt'altro. Il vero è che la corporeità ha essa stessa gli elementi visibili ed invisibili. Così, per allegare ancora un esempio non men parlante, il principio magnetico e il principio elettrico son di sicuro ed innegabilmente due reali principî presenti ed agenti ne' corpi minerali. Ebbene, questi principî son certamente invisibili, e pure l'invisibilità loro non fa punto di essi delle entità a sè altre rispetto al corpo, ma, al contrario, ei fan parte del corpo stesso, quella parte, se si vuole, invisibile di esso accanto ad altri elementi che ne costituiscono la parte visibile. Il medesimo è a dir perfettamente dell'anima, la quale fa parte della natura invisibile dell'uomo insieme ad altri elementi del medesimo che ne costituiscono la natura visibile. Questo è verissimo, ma, fino a dimostrazione in

contrario, la parte visibile e la parte invisibile dell'uomo non costituiscono punto nè due metà nè due separate entità di esso. La invisibilità dell'anima dunque non è una ragione per dire che l'anima sia semplice, costituendo essa invisibilità uno de' caratteri anche delle cose composte, corporee e non essenti sempre a un modo.

Ma v'è un'altra ragione per cui, secondo Platone, l'anima sarebbe semplice, ed è che « *quando l'anima e il corpo stanno insieme, la natura comanda all'uno che serva e si lasci reggere, all'altra che regga e faccia la padrona* » (*Fed.*, XXVII, 80). Ora, il comandare e reggere, dic'egli, ibid., è « *più simile al divino* », quando, all'incontro, l'esser retto e servire è « *più simile... al mortale* ». Ciocchè noi abbiamo ad osservare rispetto a quest'altra ragione è che il governo esercitato dall'anima nell'uomo in generale è vero, ma che neppur con esso è provata la semplicità dell'anima. Sarebbe provata solo nel caso che fosse dimostrato che l'anima regga il corpo, e comandi al medesimo senza organi corporei, senza sistema nervoso, senza funzioni cerebrali, e via dicendo. Ora, dopo tutto quello che abbiamo antecedentemente discorso intorno alla psicologia teistica, ci pare di essere nel pienissimo diritto di affermare che l'anima regge il corpo non come una entità a sè, sia incomposta sia composta, ma siccome uno degli elementi costitutivi ed inscindibili di tutto l'uomo, per forma che quello che comanda e regge non è nè l'anima presa per sè, nè il corpo preso per sè, ma è l'uomo siccome unità sostanziale ed inscindibile di entrambi. Quando la cosa è pensata così, e così è vera, allora nè il comandare e reggere è proprio della *sola* anima scompagnata dal corpo,

nè ne segue punto che il comandare porti con sè la *semplicità* dell'anima, la qual semplicità dunque non resta fondata neppur con questa terza ragione.

Il medesimo si dica di un'altra, non sappiamo se proprio ragione, ma, certo, considerazione messa innanzi anch'essa a rincalzo del punto che si vuol dimostrare, cioè quella che le cose sensibili, come cavalli, vestimenta ecc., le si può « *toccare, vedere, sentire coi sensi* », ma quelle che son sempre a un modo, le idee, l'essere verace non « *con altro mai tu le apprenderesti, se non col raziocinio della mente* » (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, *Fed.*, XXV, 79). Con che Platone vuol certamente dire che, se l'essere verace è invisibile e soprasensibile e non lo si apprende coi sensi e con nulla di sensato, quella che lo apprende senza tai mezzi, cioè, la mente non può essa stessa esser nulla di sensato, corporeo, e però composto. Il nostro Bonghi dà tanta importanza a quest'ultima ragione o considerazione, ch'ei ne fa quasi come il nerbo della prova che consideriamo, dicendo (loc. cit., pag. 185) che in essa « *è mostrato che l'anima non si possa dissolvere per ciò che le idee, le quali sono oggetto della sua cognizione, sono semplici, e la natura del conoscente deve rassomigliare a quella del conosciuto* ». Ciocchè noi primamente osserviamo su questo punto è che le idee, quali entità sostanziali esistenti ab eterno fuori delle cose, sono un pensiere perfettamente astratto, contrario alla realtà delle cose, e, diciamolo, non vero: quindi la mente, in quanto tali, non ha potuto intuirle od apprenderle nè sola nè accompagnata dal corpo. Ma, in secondo luogo, anche che si volesse concedere a Platone l'esistenza delle idee quali ei le concepisce, neppur

seguirebbe che l'anima le apprendesse da sola, e che dovesse essere o della medesima natura di esse o di una natura simile. Perchè ciò seguisse, si dovrebbe provare che l'anima possa vivere, sentire, intendere ed agire indipendentemente dal corpo. Platone lo ammette, ma è proprio quello che si deve provare ed egli non ha provato. Non basta dire che l'anima comanda al corpo, e che intuisce cose incorporee, ecc. Noi rispondiamo che sì questo che altro qualsiasi ella fa in sostanziale ed inscindibile unità col corpo. Tale è il fatto reale. Per sostenere il contrario, bisogna prima provare che l'anima pensi *fuori* del corpo e quando il corpo *si è disciolto*. Ma ciò non è stato mai provato, e quindi anche questa quarta ragione o considerazione non dimostra il dimostrando meglio delle sue ragioni compagne.

La cagione della falsità di tutte queste ragioni platoniche è unicamente il modo astratto ed irrazionale, secondo cui ei concepisce la relazione di anima e corpo, quello cioè di pensarli come due esseri attaccati insieme l'uno all'altro e pur non sì intimamente legati che l'anima, all'occasione, non possa far da sè e da sola indipendentemente dal corpo istesso. Secondo tale concezione, per esempio, vi dirà che « *l'anima, quando* S'ASSOCI IL CORPO *nel considerare alcuna cosa, o mediante il vedere o l'udire od alcun'altra sensazione,..... allora è tratta dal corpo agli oggetti che non serbano mai lo stesso tenore, e vaga essa stessa, e si conturba, e barella, come briaca, poichè tali sono le cose cui tocca:..... dove, quando consideri* ESSA DI PER SÈ, *vola invece colà, al* PURO, *e a ciò che sempre* È, *e all'*IMMORTALE, *e che non muta tenore mai* » (*Fed.*, XXVII, 79). Come il let-

tore vede, Platone pensa l'anima siccome tale che *a libito* possa ora *associarsi* nelle sue funzioni *il corpo,* ed ora star da sè ed agir da sè indipendentemente da questo. La falsità di una tal concezione emerge ad evidenza, vogliam ripeterlo, dal nostro esame fatto della psicologia teistica. Ritornando ora alle ragioni platoniche anzidette (sulle quali ci siamo intrattenuti maggiormente, perchè comuni o consimili a quelle ricorrenti in tutti i tempi posteriori nella così detta prova metafisica), diciamo che esse non hanno dimostrata la semplicità dell'anima e che per conseguenza non può trarsene legittimamente la conclusione che ne ha tratta, che cioè « *si convenga al corpo di dissolversi subito e all'anima invece d'essere indissolubile o qualcosa di simile* ».

L'anzidetto è più che sufficiente per mostrare la illegittimità di questa prova. Se non che, a complemento della cosa, ci piace di ulteriormente rilevare che, oltre a questa illegittimità, che potremmo chiamare materiale e che proviene dalla insostenibilità delle allegate ragioni, dalle quali avrebbe dovuto e non ha potuto trarsi una legittima conclusione, v'ha poi un secondo lato d'illegittimità, quello che potremmo appellare formale. Questo secondo proviene da ciò che, cioè, dall'essere l'anima *simile* a ciocchè è identico, alla specie invisibile, e, se si vuole, anche *somigliantissima* (ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν, loc. cit., XXVIII, 80) al DIVINO, all'UNIFORME, all'INDISSOLUBILE ecc., non segue punto che ella, come dice Platone, sia *affatto indissolubile,* ma soltanto e tutt'al più, com'ei soggiunge, *qualcosa di simile* all'indissolubile (ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου; loc. cit., XXIX, 80). Ora, una somiglianza (o prossimità,

ἐγγύς) coll'indissolubile non costituirà mai la natura realmente indissolubile dell'anima. Sicchè dunque la indissolubilità di questa Platone non l'ottiene nè per il rispetto materiale, nè per il rispetto formale di questa prova; essendo illegittimi l'uno e l'altro.

4ª *Prova* (od argomento). In fine della terza prova due interlocutori del dialogo muovono ciascuno un dubbio intorno alle antecedenti prove; la rimozione di questi dubbî costituisce l'argomento della quarta e della quinta prova. I dubbî son da Platone, per bocca di Socrate, risunti con queste parole: « *Simmia, credo io, dubita e teme che, quantunque l'anima sia cosa e più divina e più bella del corpo, muoia prima di esso, poichè ha forma d'armonia; dove Cebete mi parve questo me lo concedesse, che l'anima sia cosa più longeva del corpo; però quello che rimane ascoso a tutti è questo, se l'anima, dopo consumati più corpi e più volte, nell'abbandonare l'ultimo, non perisca oramai essa stessa, e ciò appunto sia morte, la distrazione dell'anima, poichè il corpo, quanto a sè, non cessa mai di perire di continuo* » (XLI, 91).

Il primo di questi dubbî vien risolto o piuttosto confutato nella quarta prova, il secondo lo sarà nella quinta. Quanto alla quarta, i supposti e le relative proposizioni sono i seguenti:

Si rileva che, essendosi accordato ed accordandosi tuttora come vero, che imparare è ricordare, ciò porti con sè che « *sia necessario che l'anima nostra esista in un qualunque altro luogo e innanzi che sia legata al corpo* » (*Fed.*, XLI, 92): ossia che preesista. Indi si pone che

« *Un'armonia composta non esiste innanzi che fossero gli elementi de' quali si compone* » (ibid.). Si osserva che

L'armonia « *sarebbe in maggior grado armonia e di più,... se fosse in maggior grado armonizzata e di più, e in minor grado e meno, se invece lo fosse in minor grado e meno* » (XLII, 93). Platone vuol dire che nell'armonia c'è il più e il meno, e soggiunge che

« *Un'anima non è nè più nè meno anima di un'altra* » (loc. cit.); ossia nell'anima non c'è il più e il meno, e quindi essa non può esssere armonia, ove c'è. Inoltre

« *Nell'uomo* » non « *comanda altri che l'anima, sopratutto intelligente* », e persino « *in casi infiniti vediamo l'anima far contro alle affezioni del corpo* ». Se l'anima fosse armonia, non « *sonerebbe in contrario... degli elementi* » (cioè del corpo) (loc. cit., XLIII, 94). Per conseguenza

Non è « *bene il dire che l'anima sia un'armonia* » (ibid., XLIII, 95.

Tale è l'andamento e la conclusione di ciocchè si appella la quarta prova del *Fedone;* e le nostre poche osservazioni sulla medesima sono le seguenti. In essa non c'è veramente una *nuova* argomentazione, una *nuova* prova dell'immortalità, e quindi noi non avremmo neppur vero interesse di esaminarla. Se non che, come la confutazione platonica, se fosse vera, lascerebbe la impressione che l'anima, non essendo armonia, non dipenda in guisa alcuna dagli elementi corporei, e quindi è da sè, ossia ha esistenza propria innanzi ad essi e fuori di essi,

onde poi ne seguirebbe o potrebbe seguirne l'eterna durata o l'immortalità, così siamo obbligati a guardare la natura delle ragioni addotte da Platone nella confutazione predetta, e vedere se sien vere o false. Fortunatamente siam nel caso di spacciarcene in poche parole, perchè per un paio di esse ne abbiamo già antecedentemente additata la falsità. Una di queste ragioni è dunque che l'anima non possa essere armonia, perchè ella *preesiste* (esistenza premondana dell'anima) al corpo innanzi che con esso si congiungesse; mentrechè, se fosse armonia, dovrebbe non già preesistere, ma venire ad esistenza primamente siccome un risultato della combinazione degli elementi corporei. Or questa ragione cade tosto da sè stessa, perchè poggia sopra un supposto non vero, cioè sulla supposta (ma non vera) esistenza premondana dell'anima. Una seconda ragione è che l'anima non può essere armonia, perchè comanda al corpo, e non solo comanda, ma agisce persino in contrario delle stesse affezioni corporee, che è come dire in contrario degli stessi elementi onde risulta. Come ciò, secondo Platone, è impossibile, così l'anima non è armonia. Ci rimettiamo a ciocchè abbiamo osservato testè, che cioè il comandare, anche quando è contrario al corpo, non è prova della indipendenza e molto meno della separazione dell'anima dal medesimo. Quest'istesso comando suppone anzi l'inscindibile sostanziale unità di anima e corpo: un'anima senza corpo non comanda nulla nè a sè nè al corpo. La terza ragione, che cioè l'anima non può essere armonia, perchè in questa c'è il più e il meno, e in quella no, non è più valida delle due antecedenti; perchè nell'anima, indipendentemente dall'essere o non essere armonia, c'è davvero

il più e il meno, ossia c'è il principio *quantitativo* (come in *tutte* le cose, nessuna esclusa), il quale si mostra evidente nella *gradazione* della natura e delle funzioni dell'anima. In fatti, c'è anime più sensibili, più buone, più intelligenti ecc., di altre che son meno sensibili, meno buone, meno intelligenti, e via dicendo. Nella *stessa* anima individua c'è questo più e questo meno. L'anima di Paolo era meno sviluppata, meno intelligente, meno conscia ecc. nell'infanzia di lui, di quel che lo fosse nell'età adulta del medesimo, nella quale era più sviluppata, conscia ecc. È chiaro dunque che le ragioni platoniche in sostegno di questa così detta quarta prova non reggono punto, e per conseguenza non regge la prova stessa.

5ª *Prova* (od argomento). Qui si tratta di rimuovere il secondo dubbio; e Platone questa volta lo rimuove con un'argomentazione veramente nuova, con cui, come dice testualmente, « *si mostri che l'anima nostra sia indestruttibile e immortale* » (ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν. *Fed.*, XLIV, 95). I supposti, le relative proposizioni e la conclusione della prova sono i seguenti:

Causa di checchessia è il partecipare dell'idea di questo checchessia: per esempio, una « *cosa bella... non è bella per nessun'altra causa, se non perchè partecipa di quel bello* » (scil. del bello per sè, dell'idea del bello: ibid., XLIX, 100).

« *Ciascuna cosa si genera* » non « *per altro modo, se non partecipando della propria essenza di ciascuna cosa della quale partecipi* » (ibid., XLIX, 101).

« *Nessuno de' contrarii, durando quello ch'esso era* » vuol « *diventare ed essere insieme il contrario* » (ibid., L, 103).

« *L'anima viene sempre apportatrice di vita a ciò ove essa entra... Alla vita... è contraria... la... morte. L'anima, adunque, non riceverà giammai il contrario di quello che essa apporta,* » ossia la morte: quindi « *l'anima è cosa immortale* » (ibid., LIV, LV, 105).

« *L'immortale è indestruttibile* », dunque « *è impossibile all'anima, quando la morte le si faccia sopra, di perire* » (ibid., LV, 106).

Questa prova, benchè tragga l'immortalità da un particolar principio dell'anima, da quello della vita, pur entra nell'orbita (e così si collega intimamente colla terza) della così detta prova metafisica in genere, di quella cioè che trae l'immortalità dall'essenza dell'anima. Qui l'essenza dell'anima è riposta nella vita. Che cosa dir ora di questa prova? Non altro se non che anch'ella soggiace alla sorte comune della illegittimità. Vediamolo, in fatti, prendendo ad uno ad uno in considerazione i principî e le corrispondenti proposizioni su cui si fonda.

Uno de' capitali è il primo allegato, che cioè l'idea è la causa di qualsiasi entità reale che ne partecipi, dal qual principio trae poi validità l'altro, che cioè la *vita* dell'anima ha la sua cagione o ragion di essere nell'idea della vita. Ora, che l'idea sia causa dell'essere che ne partecipa è un principio che potrebbe essere verissimo quando fosse inteso in modo diverso da quel che l'intende Platone, ma che è di sicuro falsissimo quando è inteso nel modo com'ei l'intende, cioè come l'essere *ideale* che *trascende* il reale, ed è fuori e prima del medesimo. L'abbiam detto tante volte e lo ripetiamo ora, che un ideale così pensato e così collocato nella realtà è con-

trario alla ragione ed all'esperienza. Ce ne rimettiamo a ciocchè ricorre in proposito nel corso di tutto questo libro. Questo primo principio dunque non regge.

Il secondo — che cioè ogni cosa si generi col partecipare all'idea o causa di essa — è infirmato dalla stessa falsità del primo. Primamente, le idee platoniche non generano nulla, sono infeconde; secondamente, la partecipazione delle cose alle idee è una frase, una metafora, e non già una realtà, il che vuol dire che non è una verità. Imperocchè, se le idee son fuori delle cose, non si sa capire in che cosa possa consistere questa partecipazione: partecipazione vi può essere nell'*unico caso,* in cui il partecipante abbia in sè parte della natura del partecipato: e quest'unico caso in Platone è escluso, appunto perchè idee e cose, fatte a loro *imitazione,* non hanno le une in sè nulla della natura e del sostanziale essere delle altre. E si noti che, se si vuole interpretare la dottrina platonica, non nel senso della *trascendenza* delle idee, che è la interpretazione tradizionale, ma (secondo una tendenza manifestatasi in alcuni negli ultimi tempi) nel senso della *immanenza*, la cosa divien persino più imbarazzante per Platone; perchè colla immanenza non si potrebbe più sostenere la realtà di nessuna entità ideale, spirituale, animica ed immateriale fuori della realtà cosmica e corporea.

Il terzo principio — che cioè nessun contrario accoglie in sè nulla della natura del suo contrario — è nella più grande contraddizione con un altro principio perfettamente opposto, pur da Platone stabilito e fatto servire persin di fondamento all'argomentazione della prima prova. In effetto, quanto a questa prima, Platone ha sta-

bilito che i contrarî si generino, e però s'includano l'un l'altro: e contrarî che si trovano in questo caso sono addirittura vita e morte. Qui, invece, si dice che i contrarî non si generano l'uno dall'altro, e per conseguenza si escludono in tutto e per tutto; e contrarî che si trovano in tal caso son proprio e di bel nuovo vita e morte. Come fanno ora i contrarî di vita e morte, una volta, a reciprocamente generarsi ed includersi e a costituire, in conformità di ciò, una prova dell'immortalità, ed un'altra volta, ad escludersi e a non generarsi, e, conformemente a ciò, costituire pur una prova e pur di bel nuovo dell'immortalità? La contraddizione è troppo patente, perchè non fosse saltata agli occhi dell'istesso Platone. Di fatto, quando egli stabilisce il principio che un contrario non ammette in sè il suo contrario, uno degl'interlocutori del dialogo esclama: « *A nome degli Dei* (*Fed.*, LI, 103), *ne' ragionamenti di prima non si è appunto convenuto del contrario di ciò che si dice ora, che dal più piccolo si generi il più grande e dal più grande il più piccolo, e che la generazione de' contrarii si faccia da' contrarii? E ora invece mi pare che si dica che ciò non si possa mai dare?* ». Ebbene, come scioglie egli la contraddizione? dicendo esservi ben « *differenza* (ibid.) *tra quello che si dice ora e quello d'allora. Poichè allora si diceva che dalla cosa contraria si generi la cosa contraria; ora, invece, che esso il contrario non diventerebbe mai contrario a sè medesimo, nè quello in noi, nè quello nella natura* ». Ossia Platone crede di sciogliere la contraddizione, distinguendo e ammettendo due specie di contrarî: l'una di contrarî che son cose reali, i quali son mutabili, generabili e

trasmutabili gli uni negli altri; l'altra di contrarî che son soltanto principî (idee) o qualità, i quali sono immutabili, ingenerabili ed intrasmutabili gli uni negli altri (1). Ora, la contraddizione non è sciolta punto, e tutto quel che Platone sostiene qui a riguardo de' contrarî è falso. È falso, in primo luogo, perchè questi, come abbiamo già osservato, a qualsivoglia sfera della realtà appartengano, alla ideale o alla reale, a quella dello spirito o della materia, non possono esser tali ed aver nome di contrarî se non in quanto una sola *generale* legge o principio li governi ed *accomuni* tutti, altrimenti non potrebbero essere appellati contrarî: dunque non è assolutamente vera la doppia e inversa legge. Falso, in secondo luogo, perchè, anche ad ammettere questa non vera doppia specie di contrarî e corrispondente inversa legge, questi principî contrarì, sia siccome soltanto idee, sia siccome reali qualità di oggetti (il bianco e il nero di alcuni oggetti, il freddo e il caldo di alcuni altri), non son mai fuori delle cose reali, ma son presenti ed immanenti nelle cose reali istesse. Così non c'è il bello per sè, il brutto per sè (come idee) fuori delle cose belle e delle brutte, in quella guisa che non c'è nè il nero ed il bianco fuori degli oggetti neri e bianchi, nè il caldo ed il freddo fuori de' corpi caldi e de' freddi. Se è così, tutto

---

(1) Olimpiodoro, considerando questo punto, lo rileva molto chiaramente, dicendo « che i contrarî (presso Bonghi citato, pag. 454), secondo Platone, sono duplici, o le qualità stesse, o gli oggetti aventi le qualità; e le qualità stesse non vuole che si mutino l'una nell'altra, poichè nessuna parte di bianchezza si trasmuta nel nero; ed invece, i corpi che hanno ricevuto i contrarî si trasmutino dall'uno all'altro; perchè persistono nella tramutazione de' contrarî ».

il ragionare che fa Platone sul caldo e sul freddo (*Fed.*, LII, 103), per esempio, che il caldo non ammetta in sè il freddo, e viceversa, giacchè ciocchè è caldo non può esser freddo, e via dicendo, è un ragionar sull'astratto e non sul concreto. Il concreto ed unicamente reale è il corpo caldo o il corpo freddo, come è parimenti nella concreta realtà delle cose che il corpo caldo si possa raffreddare o si raffreddi, o viceversa, che il corpo freddo possa riscaldarsi o si riscaldi. Nel qual caso, ed è il caso reale, abbiamo perfettamente il contrario di quel che dovrebbe dirsi con Platone, che cioè realmente il corpo caldo, raffreddandosi, ammette in sè il freddo, ossia passa a diventar corpo freddo, e viceversa, che il corpo freddo passi nel contrario, diventando corpo caldo (1). Ora, quel che si dice qui del caldo e del freddo, del bianco e del nero ecc. va perfettamente detto de' due contrarî della vita e della morte, i quali con tutta la diversa denominazione che hanno nella prima e nella quinta prova (in quella, di morto e vivo, vivere e morire, morire e rivivere; in questa, di vita e morte puramente e semplicemente) sono in fondo pur sempre la medesima coppia di contrarî. Ebbene, c'è forse la morte fuori delle cose morenti e la vita fuori delle cose viventi? Neppur per

(1) L'altro esempio addotto (ibid.) da Platone del pari e del dispari, che cioè questi non possano esser mai l'uno il medesimo dell'altro, nè passan l'uno nell'altro, ecc., non è nè più vero nè più calzante. Giacchè, benchè sia vero che l'uno non possa esser l'altro, pur essi si *unificano* per più rispetti, primamente, nel *numero*, il quale è pari e dispari insieme, secondamente, in sè stessi, in quanto, per es., il 4 che è pari contiene il 3 dispari, e il 5 che è dispari contiene il 2 e il 4 che son pari. Non si escludono dunque, ma s'includono.

ombra (1); ed allora cade interamente la distinzione delle due specie di contrarî, e non ne rimane che una sola, quella cioè delle cose contrarie. Rimanendo questa sola, la quinta prova platonica entra in tutto e per tutto nell'orbita della prima, e come era illegittima questa, divien parimenti illegittima quella.

Ma noi non vogliamo neppur fermarci qui; vogliamo additare tutta intera la insostenibilità e illegittimità di questa quinta prova, mostrando la insostenibilità de' rimanenti principî adoperati da Platone per fondarla. Di fatto, non meno illegittimo degli antecedenti è l'altro principio qual è formulato dal gran filosofo, che cioè *l'anima vien sempre apportatrice di vita, ov'essa entra.* Ove e quando sarà mai possibile ed immaginabile che l'anima *entri* in alcun che? Primamente abbiam qui due supposti entrambi falsi, l'uno che l'anima sia separabile e separata dal corpo (che è sempre il dimostrando di tutte le prove che stiamo qui esaminando e che non l'hanno ancor dimostrato), l'altro, che l'anima preesista al corpo (in una vita premondana). Secondamente, perchè l'anima possa *entrare* in qualche cosa ove non era prima, bisogna che si *muova;* per muoversi bisogna che sia un essere corporeo, il che è contro la stessa presupposizione di Platone, che la tiene per incorporea. L'anima

(1) È ciocchè si è rilevato e rimproverato a Platone fin da tempi antichi da Aristotele in genere e, tra gli aristotelici, pel caso in quistione, da Stratone in ispecie. Il quale ultimo, tra le diverse ragioni che allegava contro le prove platoniche tratte da' contrarî, osservava che « *la vita non è sostanza essa stessa, ma qualità d'una sostanza* » (presso Bonghi citato, pag. 463): con che voleva appunto dire che la vita non è un principio che stia da sè fuori delle cose viventi, delle quali e nelle quali è qualità e funzione.

dunque non può *entrare* nè come principio vitale, nè come altrimenti sia in qualsiasi cosa, e quindi è perfettamente falso quest'altro allegato principio platonico.

Falso questo, vien meno l'un contrario (la vita), o piuttosto il modo di essere di quell'un contrario, dal quale, per esclusion dell'altro (della morte), s'inferisce l'immortalità: con che divien falsa la dimostrazione istessa tutta intera. Ma il vero è che questa quinta dimostrazione è falsa non mica soltanto per ciò, ma anche per la falsità degli altri princip̀i antecedentemente esaminati, da'quali tutti ella traeva e la ragion di essere e la logica consecuzione. Venendo meno l'immortalità, s'intende bene che vien meno anche l'indistruttibilità, che si appoggia all'immortalità istessa.

Ciò sarebbe più che sufficiente per dimostrare la illegittimità di questa prova. Se non che, *ad abundantiam*, vogliam rilevare un ultimo doppio lato della cosa, che sì direttamente che indirettamente conduce al medesimo risultato. L'anima, segnatamente l'anima individuale, non è l'*idea*, il principio tipico eterno ed immortale dell'anima, ma soltanto l'essere cosmico individuale animico, che è fatto ad *imitazione* di quest'ultimo e con *partecipazione* all'essere di quest'ultimo. La partecipazione a quest'essere è intesa nel senso della veracità ed essenzialità dell'essere, essendo esso l'essere verace ed essenziale. Tale è il pensiere platonico in proposito. Se è così, l'*essenzialità* della vita viene all'anima non da sè come principio cosmico individuale, ma dalla *partecipazione* all'idea della vita; e se è così, consegue ulteriormente, che l'immortalità, che nella quinta prova è inferita dalla vita come *essenziale* all'anima, non è dovuta all'anima

stessa parimenti come principio cosmico individuale, ma di bel nuovo come essere *partecipante* della vita. Tutto dunque si riduce alla partecipazione all'idea. Ma, come è dimostrato già innanzi (pag. 605) che questa partecipazione non esiste punto, così la essenzialità della vita e la immortalità dell'anima che si inferiscono in questa ultima dalla partecipazione di essa all'idea sono perfettamente inesistenti; e però la corrispondente prova è perfettamente nulla. Questo è degli accennati il lato diretto di nullità: il lato indiretto è il seguente. Se l'anima individuale trae la perennità della vita, ossia l'immortalità, dalla sua partecipazione all'idea della vita, non può non ammettersi per le rimanenti cose viventi quel medesimo che si ammette e sostiene per l'anima, per la ragione che quelle sono e vivono anche per la lor partecipazione all'idea della vita, siccome questa. Conseguenza di ciò è che allora, secondo Platone, non deve esser immortale soltanto la vita animica individuale dell'uomo, ma anche la vita animica individuale del bue, del serpe, della pulce ecc. E non basta: bisogna andar oltre ed inferirne che, come la vita individuale del tulipano e del garofano partecipa all'idea della vita, così, all'istesso titolo, dev'esser perenne e però immortale la vita de' singoli tulipani, garofani ecc. Nè basta ancora: è vivente anche la mia capigliatura ed in questa ciascun singolo capello; e, come Platone ammette anche l'idea del capello, alla quale partecipa la vitalità de' miei capelli, non altrimenti che quella de' capelli di tutti gli altri uomini, così per la predetta ragione dovrebbe ammettersi e sostenersi la perennità e però immortalità della vita di tutti i capelli che mai furono, sono e sa-

ranno: la qual cosa non è pensata nè voluta da Platone e platonici, nè da' sostenitori dell'immortalità in genere. Non vogliamo spingerci più innanzi colle conseguenze, bastando le allegate. Da esse però discende per la quinta prova anche quell'indiretto risultato di nullità che proviene dal provar troppo: il qual modo di provare, secondo la famosa e tremenda massima, equivale a proprio nulla provare: *Qui nimium probat nihil probat.*

Tali sono le cinque prove del *Fedone*, tutte illegittime e nulle, e possiam dire che in questo dialogo le prove *propriamente dette* si restringono ad esse. Se non che, in tutto il corso di esso, c'è anche non proprio ciocchè si appellerebbe un'altra prova, ma, certo, un complesso di elementi per una sì fatta, specialmente quando si tenga conto di altri consimili che ricorrono in qualche altro dialogo. Ora vogliam riferirci agli uni e agli altri, tanto più che da essi si è originata ed ulteriormente sviluppata quella che si è poi chiamata la prova morale della immortalità; la qual prova noi qui, traendo occasione dai predetti elementi platonici ed accennando anche all'ulteriore posteriore sviluppo, vogliam considerare sotto la designazione di sesta prova platonica.

6ª *Prova* (la prova morale). Nel *Fedone*, appena si entra in argomento, Socrate rileva il desiderio che è nel *filosofo* di morire, e fa persin dire ad Eveno che, se ha giudizio, non tardi a seguirlo. La ragione di tal desiderio è che chi vive quaggiù rettamente (in senso platonico, secondo i dettami della *filosofia*), troverebbe nel mondo di là altri uomini buoni e vivrebbe in compagnia degli Dei. Esprime ripetutamente la speranza, la credenza nella

vita futura (1) e, quando si addentra nelle argomentazioni intorno alla immortalità, ciocchè prima aveva espresso come speranza lo esprime come certezza (2). Più innanzi nel dialogo vi ritorna, e, dopo avervi ulteriormente qua e là accennato, termina il dialogo stesso con un racconto concernente il mondo di là: del qual racconto il punto che si riferisce più vicinamente alla prova morale è quello in cui dice che dopo morte attende le anime un giudizio, nel quale saranno giudicate e corrispondentemente retribuite le umane azioni. « *Coloro i quali paiono avere vissuto mezzanamente, arrivati all'Acheronte... dimorano quivi, e purificandosi, si sciolgono, scontando le pene de' loro peccati, se ne hanno fatti, e delle buone opere riportano i premi che ciascuno si merita. Quelli, invece, i quali paiono insanabili per la grandezza de' loro peccati,... la sorte debita li gitta nel Tartaro donde non escono più mai... Quelli poi che hanno vissuto come si può santamente, questi son quelli che si vedono liberati e disciolti da coteste regioni entro terra come da prigioni, e che pervengono nella pura dimora lassù ed abitano al di sopra della terra* » (3). Importante a notare è che Platone, dopo il racconto, soggiunge (ibid., LXIII, 114): « *Certo, il sostenere che queste cose stiano appunto così come io le ho esposte, non s'addice ad uomo di mente; ma però che o questo o qualcosa di simile succeda delle*

(1) Vedi *Fedone*, VIII, 63, 64; XII, 67, 68; XIII, 69; XXIX, 80, 81 ecc.

(2) Loc. cit. XXXIV, 84.

(3) Loc. cit., LXII, 113, 114; traduz. Bonghi.

anime nostre e delle loro dimore, poichè mostra che l'anima sia immortale, ciò, mi sembra, s'addice; e vale il pregio d'arrisicarsi a crederlo ».

Il medesimo racconto, in forma più o meno variata, ricorre in altri dialoghi, per esempio, nel *Gorgia* (523), ove è ricordata come *legge vigente tra gli uomini e tra gli Dei che chi ha menata una vita giusta e santa andasse dopo morte alle Isole Fortunate, ove godrebbe felicità perfetta non turbata da mali, e che, all'incontro, chi avesse vissuto nella ingiustizia e nell'empietà andasse nel carcere della punizione e della giustizia, nominato Tartaro* (1). La *Repubblica* si chiude anch'essa con un consimile racconto fatto da Her l'Armeno, ucciso in battaglia e risuscitato dodici giorni dopo. Anche qui sono accentuati i castighi e i premî delle opere, e si rileva (Lib. X, 615) che gli uni e gli altri sieno retribuiti in misura *decupla* per ciacuna azione. Ma uno de' punti più importanti di questo ripetuto racconto è quello che ricorre nel *Gorgia* (loc. cit.), ove è detto che *Plutone e i governatori delle Isole Fortunate si recarono da Giove per lagnarsi che si mandasser loro degli uomini che non meritavano nè i premî nè i castighi che erano stati loro assegnati.* Giove rispose che farebbe cessare questa ingiustizia, la quale proveniva da ciò, che *gli uomini erano giudicati vestiti, venendo essi giudicati quand'erano ancora in vita. Le anime corrotte di molti di loro son rivestite di bei corpi, di nobiltà, di ricchezze ... I giudici si lasciano abbacinare*

(1) Confr. *Fedro*, 249, ove la retribuzione dopo morte è parimenti espressa.

da tutto ciò, e, per giunta, giudicano vestiti essi stessi. A far cessare un tale stato di cose, Giove prescrive che *gli uomini si giudichino spogliati di quel che circonda le loro anime, e che fosser perciò giudicati dopo morte: l'istesso giudice dev'esser nudo e morto lui stesso:* e ciò, *affinchè il giudizio sia giusto.* In queste cose bellamente, ma allegoricamente dette, si contiene il pensiere che l'umano giudizio e la corrispondente retribuzione nella vita presente non sono adequati a giustizia e verità, richiedersi perciò il giudizio divino della futura vita, ove le cose sarebber compiute secondo equità. E con ciò penetriamo vieppiù nella natura di quegli elementi etici ed escatologici che compongono la così detta prova morale. La qual cosa acquisterà più importanza e verità, quando si pensi come Platone abbia rigorosamente accentuata la necessità della retribuzione in genere (sanzione) e di quella della colpa in ispecie. *Io penso, o Polo* (dic'egli per bocca di Socrate nel *Gorgia*, 472), *che l'uomo ingiusto e criminoso è infelice in ogni guisa, ma che lo è d'avvantaggio se non è punito e non si compie in lui la giustizia.* Ed ivi stesso (479) soggiunge: *Commettere l'ingiustizia non è per grandezza che il secondo male; ma commetterla e non esserne punito è il primo e il più grande de' mali tutti.* Quel che bisogna temere non è la morte, ma l'operare ingiustamente; *giacchè* (ibid., 522) *de' mali il supremo è quello d'andare al mondo di là con un'anima carica di delitti.*

Ma il punto nel quale, a nostro avviso, Platone si trova più vicino alla prova morale è quando egli (*Repub.*, L. X, 612, 613) dice *doversi accordare che il virtuoso ed il*

cattivo sieno conosciuti dagli Dei per quel che sono, ed inoltre che *l'uno è da questi amato, l'altro odiato:* doversi ulteriormente concedere, che *l'uomo amato dagli Dei non ha* AD ATTENDERSI *da' medesimi che de' beni, e che, se talvolta ne riceva de' mali, non è che in espiazione delle colpe della sua vita passata:* doversi pur *riconoscere* che i mali, che travagliano il giusto in questa vita, SARANNO RIVOLTI A VANTAGGIO DEL MEDESIMO *o nella presente vita* O NELLA FUTURA; *giacchè la provvidenza degli Dei è necessariamente intenta agli interessi di chi lavora per la giustizia e a divenire, mediante la pratica della virtù, il più che può simile alla divinità ... L'istesso bisogna pensare appostamente del cattivo.* La qual cosa è tanto più equa e necessaria, in quanto *può avvenire che l'uomo giusto sia tenuto per cattivo e il cattivo per giusto* (ibid., 612): solo gli Dei dunque che, com'è detto, conoscon l'uno e l'altro, possono fare la vera giustizia.

I predetti elementi sono nel modo più evidente quelli che costituiscono la così detta prova morale. Dopo di Platone non si è fatto altro che riprodurli, ampliarli, svilupparli, e talvolta anche modificarli: ma in fondo gli elementi son quelli. Ciocchè, a nostro avviso, si è posteriormente fatto rispetto ad essi, è che li si è messi un po' più in ordine e in vicino collegamento, dando loro ad un tempo una forma argomentativa e di logica consecuzione. Si è, poniamo, ragionato dicendo che il desiderio della perennità è innato e inestinguibile nell'uomo, che un tal desiderio, essendo innato o da natura, non può rimanere insoddisfatto, ma deve avere il suo compimento: dunque è richiesta una seconda vita, perchè

ciò si compia. Ovvero si è ragionato in quest'altro modo: Noi vediamo il giusto ben sovente in mezzo a patimenti e sventure d'ogni sorta, e il tristo, invece, in mezzo a gioie, piaceri e persino onori: ciò è contrario alla giusta retribuzione delle umane azioni: Dio giusto e buono, non potendo patire l'ingiusto ed il male, farà la giustizia in un'altra vita, premiando il buono o castigando il malvagio, ecc. È noto che di tal fatta son gli argomenti che dopo Platone si sono addotti per fondare dal punto di vista etico ed escatologico l'immortalità dell'anima.

Ora, il nostro giudizio è che questi e tutti i consimili argomenti son perfettamente illegittimi, sia per vizio di logica consecuzione, sia per falsità de' principî su cui poggiano. Per esempio, dal *desiderio*, anche innato ed inestinguibile, della perennità non segue punto una seconda *real* vita perenne od immortale: dal perchè talvolta la giustizia non si fa in questa vita, non segue punto che ella debba esser fatta in un'altra vita, interamente diversa da questa: dalla stessa giustizia e bontà divina, invocate e tratte sì spesso in questa argomentazione etico-escatologica, non segue punto che questa giustizia e questa bontà debbano farsi attuose e valevoli in una seconda vita, e via dicendo. In tutto ciò, lo ripetiamo, non c'è nè legame nè *logica consecuzione,* e le relative argomentazioni, dal punto di vista logico, son perfettamente illegittime e nulle. Ma non è soltanto l'argomentazione che è illegittima: è che è illegittimo il punto, o, più propriamente, il *principio* cardinale su cui poggia e a cui mira l'argomentazione stessa in tutte le varie forme e motivazioni della medesima: intendiamo dire il principio della sanzion finale, o retribuzione che

voglia dirsi, del premio e della pena in una seconda vita. Ora, è proprio questo principio che è insostenibile, ed anzi addirittura in contraddizione con la ragione e con la realtà delle cose. In contraddizione con la ragione, primamente, perchè la retribuzione, *di regola*, già si effettua nella presente vita, e quindi non esiste necessità di sorta che ella debba aver luogo in una seconda vita: l'*eccezione* della effettuazione non potrebbe essere mai una ragione di mutazione del *regolare* e *generale* ordinamento delle cose: tanto più che nell'eccezione istessa, se al giusto ed al colpevole vien meno la pubblica e legale retribuzione, non manca mai la privata e morale della propria coscienza: secondamente, perchè non si può nè dee premiare e punire *due volte*, uscendosi in tal guisa dalla debita misura. Colla ripetizione del premio o della pena in una seconda vita si crede di propugnare cosa razionale, ed invece non si propugna che cosa contraria alla ragione e alla realtà delle cose. Contraria, perchè, se il bene ed il male son fatti e non possono esser fatti che nelle relazioni umane e tra le condizioni terrestri, la conoscenza, riconoscenza e retribuzion di essi, per esser giuste, razionali e corrispondenti a realtà e ragione, debbon sorgere ed effettuarsi tra quelle e da quelle relazioni e condizioni. È un principio non confortato nè da fatti nè da ragioni che bene e male compiti in condizioni naturali ed umane sien retribuiti in condizioni estranaturali e sovrumane. Facendosi così, da una parte, s'incorre nella più volte ricordata μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, cioè qui, nell'illegittimo od almeno non legittimato passaggio dall'ordine delle cose naturali in quello delle estranaturali, dall'altra, s'incorre nella pa-

tente irrazionalità di premiare o punire un premiato o punito che non è più il medesimo, ma un altro. Di fatto, chi benfece o malfece era un uomo, cioè l'essere consistente di spirito e di corpo, e chi è premiato o punito non è più uomo e il medesimo, ma un altro, è un essere che è soltanto spirito. Avverrebbe proprio il singolare e ingiusto caso che uno pecca, ed il punito non è lui, ma un altro in sua vece. Tutto ciò è così evidente, che la così detta prova morale, sì per i principî su cui poggia, sì per la mancanza di logica connessità e consecuzione è perfettamente nulla.

7ª *Prova.* All'elemento morale si riattacca ancor una delle moltiplici prove platoniche, senza però essere una prova di natura etica, ma, al contrario, una di natura metafisica; ed è quella che Platone trae dal male e dalla sua azione sulla natura ed essenza dell'anima. Non è prova morale, perchè, benchè si tratti di elemento etico, pur questo è considerato dal punto di vista dell'essenza dell'anima ed entra quindi nell'ordine della prova metafisica dell'immortalità. Platone dunque tenta ancora una volta di fondare l'immortalità, argomentandola da ciò, che il male non distrugge l'anima. Il suo pensiere, che il lettore può vedere più distesamente e nella stessa forma platonica a piè di pagina (1), è questo. Ogni cosa ha il

---

(1) L'argomentazione platonica è la seguente: « Tutto quanto distrugge e corrompe è male, e ciò che ne conserva e giova è bene;... ogni cosa ha 'l suo bene e 'l suo male; per es., l'oftalmia per gli occhi, la golpe pel grano, la putredine per il legno..... Quando taluno di questi malanni s'appiglia ad una cosa... guasta la cosa a cui s'appiglia e... finisce col consumarla e distruggerla... Egli è dunque il proprio male e la corruzione insita in cadauna cosa, che la distrugge, e se esso male medesimo non la distrugge,

suo male ed il suo bene, ed in guisa che, mentre il bene la conserva, il male la distrugge. Se noi troviamo una cosa che ha il proprio male, e pur questo non la distrugge, bisogna dire che nessun altro male possa aver forza di distruggerla. Or, l'anima ha anch'essa il suo proprio male, come ha, d'altra parte, il suo bene: il qual male è l'ingiustizia, l'intemperanza ecc. Intanto, questo suo proprio male non la distrugge, perchè non giunge in essa a tale da trarla a morte e separarla dal corpo. Se il *proprio* male dell'anima, che è la malvagità, non può distruggerla, molto meno il potrà qualsiasi altro male *estraneo:* e se l'anima non è distrutta nè dal proprio nè da qualsiasi altro male, ella non può perire ed è quindi immortale.

È uno specioso argomento, ma anch'esso, come gli altri tutti, perfettamente illegittimo e inconcludente, ed eccone le ragioni. Che in ogni cosa vi sia del male e del bene

---

altro non potrebbe corromperla... Se... troviamo v'abbia uno tra gli esseri esistenti, cui è pur proprio il suo male, il quale veramente lo guasta, ma che tuttavia non è da tanto di dissolverlo e distruggerlo,... saprem di certa scienza che, per la natura di quest'essere, la distruzione non è possibile... Ebbene,... per l'anima non v'ha male che prava la renda? Certamente,... tutti i vizi onde or abbiamo discorso, l'ingiustizia, l'intemperanza, la vigliaccheria e l'ignoranza... Or bene... forse che in essa insita la ingiustizia e ogn'altro peccato, perchè in essa risiede e in essa aderisce, l'anima corrompe e consuma, al punto che, trattala a morte, la separa dal corpo? No davvero... D'altra parte,.. non è ragionevole che un male alieno distrugga cosa che il male suo proprio non valga a distruggere..... Ciò dunque che non è da verun male distrutto, nè suo proprio nè alieno, di manifesta necessità che ha da esister sempre, e s'è sempre esistente, è immortale... E s'egli è così, tu comprendi che le stesse anime esisteranno sempre » ecc. *Repub.;* 609. Traduz. del Ferrai. Padova, 1883.

è una massima che, intesa in senso *generico* (il quale soventissimo è anche metaforico), è da tutti ammessa, e tanto che è divenuta persin proverbiale. Ma la diversità e persin la discordanza sulla medesima comincia, da una parte, quando si vuole *specificamente* determinare il male di una cosa, dall'altra, quando si afferma che questo male la corrompe e distrugge. Per esempio, la luna è anch'essa una cosa. Or bene, si potrebbe primamente domandare: Qual è il male della luna? Sarebbe molto difficile a designarlo, e forse più difficile ancora ad accordarsi nel designarlo. Si potrebbe secondamente domandare: In che modo il male della luna distrugge la luna? E qui siam sicuri che l'imbarazzo sarebbe enorme nel rispondere. Vogliam dire che colla predetta massima adoperata, come qui, *genericamente* e *vagamente*, c'è poco da argomentare e concludere. Ma intanto, mentre, da una parte, si afferma e pone che *ogni* cosa ha il proprio male e che questo la distrugge, si sostiene dall'altra che l'anima, pur avendo il proprio male, non ne viene però distrutta. Ma allora non è vero, od almeno non è *universalmente* vero il supposto principio, che il male di una cosa distrugge la cosa, essendovi delle cose, tra cui l'anima, che non vengon distrutte dal medesimo.

Ma, e poi, che significato e che valore dee avere quel che si sostiene ulteriormente, che cioè il male dell'anima non distrugge l'anima, per la ragione che non la travaglia a segno da trarla a morte e separarla dal corpo? Se il male non fa ciò, la ragione è che non è nè nella natura del male *morale* di operare, nè nella natura dell'anima di patire quel che Platone pensa. Non nella natura del primo, perchè il modo proprio com'esso corrompe

e distrugge, se dobbiam ritenere la metaforica espressione platonica, è nel distruggere *moralmente*, non già realmente (ontologicamente) l'anima istessa: e moralmente si può dir davvero che questa è distrutta, quando il male l'ha invasa e pervasa. Ora, quando il modo di agire del predetto male da natura è tale, non c'è nè da meravigliarsi, nè da attendersi che possa e debba agire altrimenti. Non nella natura della seconda, perchè l'anima non è una cosa per sè, separabile dal corpo e distruggibile a parte dal corpo istesso; e però anche qui non c'è da meravigliarsi nè da attendersi che le cose procedano altrimenti da quel che possono e debbono. Sicchè dunque, se il male non produce l'*opinato* effetto della distruzione, la ragione è soltanto che Platone ha fatto un *falso supposto.*

Quando poi dice che l'anima che non è distrutta dal proprio male non sia distruggibile da altro male qualsiasi, fa un *altro supposto*, che, finchè non è dimostrato, se non è addirittura falso, non può certamente passar per vero. Ora, il fatto certo è che l'*uomo* vien distrutto, sia con morte naturale, sia con morte violenta; e quando l'uomo è distrutto, è un altro fatto parimenti certo che è distrutta la vita dell'uomo morto, perchè, se questa non fosse distrutta, ei vivrebbe. Questo è fuori di contestazione. Ora, la ragione e il fatto naturale ci dicono chiaramente che l'anima, che da Platone stesso (da Aristotele, dagli stessi teisti sì platonici che aristotelici) è detta il principio *vivo* per eccellenza, non possa nè debba essere fuori della vita: e se la vita dell'uomo si distrugge, ne segue di necessità che sia distruggibile e venga realmente distrutta l'anima dalla morte naturale o violenta

dell'uomo. Platone sostiene invece il contrario, pensando che l'anima si separi dal corpo e permanga dopo la morte: ma è qui che sta la quistione, se cioè anima e corpo facciano uno o faccian due separati o separabili. Per dir che faccian due, bisogna dimostrare che sien *due* sostanze: e intanto, da una parte, Platone non l'ha provato, dall'altra, il lettore non avrà perso di vista l'immenso mare di contraddizioni ed assurdità in cui si cade coll'ammissione della dualità di sostanze nell'uomo. Sicchè dunque, se i predetti supposti su cui poggia la presente dimostrazione son falsi, od almeno in parte falsi ed in parte indimostrati, non può da essi seguirne altra conclusione che falsa od indimostrata, il che rende manifestamente illegittima e nulla la dimostrazione istessa.

8ª Prova. Platone ha un'altra prova, quella che è tratta dal principio del movimento dell'anima (1). I principî fondamentali su cui poggia e da cui si effettua sono espressi nelle seguenti proposizioni:

---

(1) Testualmente e nella traduzione del Ferrai suona così: « Ogni anima è immortale: chè immortale è tutto ciò che di continuo si muove: ma ciò che muove qualche altra cosa e da qualche altra cosa è mosso, com'ha la cessazione del movimento, così ha la cessazione della vita. Solo ciò che si muove da sè, per ciò che mai non vien meno a sè stesso, non cessa di muoversi mai, ma a tutto quanto si muove, è anzi fonte e principio di movimento. Principio però che non ha mai avuto cominciamento; chè da un principio è necessità tragga 'l nascimento tutto quello ch'è nato; ma esso da verun altro nol trae. Perchè, se 'l principio d'altronde avesse nascimento, e' non sarebbe sin da principio. E da che gli è senza principio, anco senza termine di fine necessità vuole che sia. Chè dove il principio venisse a mancare, nè esso sarebbe mai altronde, nè altro per esso sarebbe, se tutto ha da derivar da un principio. E così principio del moto è ciò che muove sè stesso. Ad esso non è possibile nè di morir, nè di nascere, o che se no il ciel tutto

1° *Ciocchè si muove continuamente è immortale* (e il continuo movimento è inteso da Platone nel senso che non abbia nè cominciamento nè termine);

2° *L'essenza e ragione dell'anima è nel muoversi continuamente in sè e da sè*: dunque

3° *L'anima è immortale.*

A ciò si riduce il succo ed il sangue di questa dimostrazione. Raggiunge ella l'agognato scopo dimostrativo dell'immortalità? Lo raggiunge meno delle altre.

Sulla prima proposizione non abbiamo nulla a ridire: è invece sulla seconda che abbiamo a dir qualche cosa, siccome quella da cui dipende o la verità o la falsità della dimostrazione. Si tratta dunque di vedere se la natura dell'anima consiste nel movimento eterno. La concezion dell'anima siccome principio motore era in Grecia già propugnata in parecchie scuole filosofiche ed era abbastanza antica, rimontando essa ai pitagorici, e, se si vuole, all'istesso Talete, del quale è famosa e nota la sentenza, che *la calamita ha un'anima, perchè attrae il ferro:* l'attrazione è indissolubilmente legata al movimento. È bene anche ricordare che non solo precedesse Platone la concezion predetta, ma che già nel Pitagorismo dal movimento dell'anima si fosse persino inferita

---

quanto e tutta quanta la natura cadrebbero nello immoto, nè sarebbe più mai che di nuovo tornassero a mettersi in moto. Essendocisi quindi addimostrato immortale ciò che da per sè si muove, chi dica che questa sia l'essenza e la ragione dell'anima non avrà ad arrossirne. Perchè ogni corpo che abbia estrinseco movimento, è inanimato, quello che in sè e da sè lo abbia, animato, cotale essendo la natura dell'anima. E s'egli è così veramente che null'altro muova sè medesimo tranne che l'anima, di necessità l'anima sarà non generata e immortale ». Nel *Fedro,* 245.

l'immortalità della medesima (1). Se non che, la concezione trovò opposizione in Aristotele, il quale la combatte (*De anim.*, L. I, c. 3) con moltiplici ragioni, rivolgendosi specialmente contro Platone. Tra queste ne vogliam ricordare una che fa al caso nostro, ed è che, se l'anima si muove, dee muoversi secondo le diverse specie di movimento che per Aristotele son quattro, cioè di traslazione, alterazione, diminuzione e accrescimento (φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὐξήσεως): per muoversi secondo queste, bisogna che occupi un luogo, siccome quelle che avvengono soltanto nello spazio (πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ). Ora, Aristotele non può ammettere che l'anima occupi uno spazio, perchè allora dovrebb'essere un corpo, il che è contrario alla concezione animica sì di lui che del gran maestro, che pensano l'anima entrambi siccome incorporea. Che nell'anima vi sia anche il principio motore, non è punto falso, giacchè il corpo umano ed il corpo

(1) Aristotele, nell'enumerare i filosofi che concepirono l'anima siccome movimento, riferisce anche questo punto, che per l'importanza d'una prima *inferenza* dell'immortalità dell'anima in genere e dell'immortalità dell'anima dal movimento in ispecie, vogliamo allegare. Aristotele dice: ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος (scil. Ἡράκλειτος) ᾤετο καὶ οἱ πολλοί. παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ. κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.. *De an.*, I, 1, p. 405, a. 28. Nella corrispondente traduz. latina: « Moveri autem res universas et ipse (scil. Heraclitus) et alii complures arbitrabantur. simili modo et Alcmaeon de anima putasse videtur. dicit enim ipsam immortalem esse ex eo, quia similis ipsis immortalibus est. quod quidem ideo dixit ipsi competere, quia semper movetur; moventur enim et res omnes divinae continue semper, luna, sol, stellae totumque caelum ».

animale, disanimati, non si muovono: ma questo regge ed è vero soltanto quando anima e corpo son pensati come una sostanziale unità (1), non già quando son pensati come due sostanze di opposta natura, siccome li pensa Platone. In questo secondo caso il moto diventa assolutamente inimmaginabile ed impossibile, non potendosi nè intendere nè effettuare che un'anima inestesa agisca da cosa estesa, occupando e percorrendo l'esteso. Sicchè dunque il movimento dell'anima platonica è perfettamente insostenibile per la evidente contraddizione in cui è colla sostenuta incorporeità della medesima.

Ma non è la sola ragione di insostenibilità che si contiene in questa seconda proposizione; ve n'è un'altra non men grave che è la seguente. Il movimento dell'anima, onde Platone qui parla e da cui inferisce l'immortalità, dev'essere eterno, ossia senza principio e senza fine, il che importa che l'anima, e non l'anima universale soltanto, ma anche e proprio l'anima individuale sia eterna. Ora, anche questo non va, essendo in perfetta contraddizione coi principî fondamentali della dottrina platonica. Di fatto, secondo questa, l'essere che è veramente ed unicamente ingenito ed eterno è l'essere ideale, le idee: l'anima individuale, come le altre cose tutte, è *sorta* dall'attività formatrice del demiurgo: e ciocchè sorge è da Platone dichiarato ricisamente non già immortale, ma mortale. Come si vede, la proposizione seconda è in perfetta opposizione coi cardinali principî platonici, e quindi cade, ma, cadendo, cade anche la

(1) Anche qui rimandiamo il lettore ai quesiti innanzi trattati e più specialmente al quesito della pag. 500.

dimostrazione intera, siccome quella che trae proprio da essa la sua ragion di essere e la sua logica consecuzione. Potremmo rilevare altre ragioni di nullità di questa dimostrazione, ma le rilevate sono più che sufficienti, specialmente perchè sorgono dal seno della dottrina platonica istessa.

Come il lettore vede, delle prove platoniche non ne regge una, sono tutte illegittime e nulle. Dopo aver detto le *singole* e relative ragioni di nullità di ciascuna, vogliamo chiudere il nostro esame di esse col dire la *generale* e necessaria ragione di nullità delle medesime. Questa ragion generale è duplice. Da una parte, esse non potevan reggere, perchè, per reggere, bisognava dimostrare che l'anima fosse un essere sostanziale separabile e separato dal corpo, il che egli non ha dimostrato, e finchè non si dimostra ciò, non può dimostrarsi l'immortalità. Dall'altra, esse trovavano una ragione di illegittimità nella stessa dottrina platonica, dalla quale *conseguentemente* discende non già l'immortalità, ma la mortalità. Giacchè, come abbiamo testè ed anche prima qua e là rilevato, in tal dottrina ciocchè è *veramente* ed unicamente immortale ed eterno è l'essere ideale, il resto *sorge* all'essere, e, benchè sorga ad imitazione e partecipazione di quello, pure, giusto perchè sorge, ha principio e fine, e, come tale, non può essere immortale, ma mortale. Nel qual caso noi assentiamo perfettamente al prof. Vera quando dice che la filosofia platonica, intesa nel suo vero ed alto senso, « *anzichè dimostrare siffatta immortalità ... dimostri la tesi opposta* » (1).

---

(1) *Platone e l'immortalità dell'anima*, per A. VERA. Napoli,

Finito il nostro esame delle prove platoniche, non possiamo a meno di accennare ad una quistione sorta intorno ad esse negli ultimi anni, se cioè elle concernano l'immortalità dell'anima universale, ovvero quella dell'anima individuale. In tutto il tempo passato si è opinato che concernano quest'ultima; e l'opinione si fondava sulla interpretazione, diciam così, *letterale* di Platone, in quanto questo nelle allegate dimostrazioni chiaramente e indubitabilmente parla sempre o quasi sempre di anima e di anime individuali. Ma il Teichmüller ha impugnata la tradizionale opinione, sostenendo che Platone non ammettesse l'immortalità individuale, e che le stesse prove platoniche concernano l'anima universale (1). Vi si è opposto il Zeller sostenente la prima e tradizionale opinione, e discutendola specialmente all'occasione e a riguardo di un luogo del X libro della *Republica*, 610-11 (2). La vertenza tra questi due ebbe un'eco in

1881, pag. 13. E ibid., pag. 12, dice stupendameate che in Platone « la vita immortale ed eterna ... non è la vita dell'individuo, bensì dell'idea. L'individuo soltanto vi partecipa nascendo e morendo. E, precisamente perchè solo vi partecipa, esso non è l'idea, la causa, cioè, della generazione e della morte, e quindi non è immortale ed eterno come la sua causa ».

(1) Il Bonghi, loc. cit., pag. 159, osserva che già prima di Teichmüller abbia sostenuta questa opinione Hegel, e rimanda, a conferma, alla *Gesch. der Philos.*, II, pag. 213 ss. di quest'ultimo.

(2) Alleghiamo volentieri il luogo per chi s'interessi della quistione. Esso è il seguente: Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι· εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον. Ἀνάγκη, ἔφη. Τοῦτο μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὕτως ἐχέτω. εἰ δ' ἔχει, ἐννοεῖς ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε πλείους· εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂ γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα; Ἀληθῆ λέγεις. — Questo luogo è la conclusione della 7ª prova innanzi allegata.

Italia e propriamente nell'Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli. Il Bonghi propose in questa una propria nuova interpretazione del predetto luogo: il compianto Spaventa si oppose alla interpretazione del Bonghi, cercando di dimostrarne la inammissibilità: Vera pigliò parte alla quistione, però non tenendola più nei limiti dell'interpretazione del mentovato luogo, ma allargandola alla generale quistione della platonica immortalità dell'anima; e si tenne all'opinione del Teichmüller, discutendo però e dimostrando con vedute proprie (nel citato opuscolo) la cosa. Ora, noi non vogliamo e non possiamo entrare in questa quistione, non entrando essa nè nel nostro intento, nè nei limiti e nella natura del nostro lavoro. Però ci preme di dire che, indipendentemente dalla quistione, noi abbiam creduto non solo opportuno, ma anche necessario e giusto di esaminar le prove platoniche quali esse ricorrono nel senso letterale de' dialoghi e quali sono state sempre ritenute; perchè è come tali che esse sono entrate nel dominio della storia ed hanno esercitato ed esercitano tuttora un potente influsso. Ora, è proprio come tali che noi dovevamo esaminarle, per mostrarne il loro valore: fattolo, passiamo a considerare le consimili prove del Teismo filosofico cristiano.

Le prove teistiche dell'immortalità.

Prima di dire delle prove teistiche richiamiamo l'attenzione del lettore sopra un punto importantissimo, in cui si manifesta nel modo più evidente quella tale contraddizione più volte rilevata che pervade il Teismo tutto intero: intendiamo dir quel punto che concerne la quistione, se l'anima per sua propria natura sia mortale od immortale. La qual cosa è di tanto maggior momento, in quanto ciocchè si dee pensare e dire (predicare) di un essere debba far parte della natura del medesimo. Ora, rispetto a tal punto, il Teismo, benchè sostenente in generale l'immortalità dell'anima, è pur discorde, in quanto in esso si son manifestate due opposte opinioni. Una parte de' teisti sostiene che l'anima per sua natura è mortale, e che l'immortalità l'ottiene siccome una speciale concessione o grazia divina. I fautori di questa opinione, che son segnatamente nell'antico Teismo, come il lettore ha già visto innanzi a pag. 555 s., hanno a capo S. Paolo, il quale attribuisce l'immortalità *solamente* a Dio, onde consegue che l'anima umana, come ogni altra cosa creata, sia, per sua propria natura, mortale.

Un'altra parte di teisti assai più grande, segnatamente nel posteriore Teismo, ha propugnato l'immortalità siccome propria della natura stessa dell'anima, in quanto

questa, come sostanza spirituale e semplice, è per sè non mortale, ma immortale. Ebbene, il Teismo che non può liberarsi dalla contraddizione, vi cade inevitabilmente anche in questo, sia che sostenga la prima, sia che sostenga la seconda delle allegate opinioni.

Se si sostiene che l'anima è mortale per natura e diviene immortale per grazia divina, si contraddice non solo alla realtà delle cose, ma all'istessa natura divina. Si contraddice alla prima, perchè l'essere ed operare delle cose è in conformità e non in isconformità della natura delle medesime: questo è principio razionale, assiomatico ed universale, e sostenere il contrario non è confortato nè da fatti nè da ragioni; e quindi l'essere che ha nella sua natura il principio della vita vive, e l'essere che ha nella sua natura il principio della morte muore. Si contraddice alla seconda, perchè la concession di grazia è rottura, negazione di quell'ordine naturale di cose, che Dio stesso ha stabilito. Intanto, quel che Dio stabilisce è ritenuto come razionalmente stabilito; e però, se Dio mutasse lo stabilito, foss'anche per grazia, contraddirebbe alla propria razionalità. Oltre a ciò, anche che si voglia ammettere la grazia, è stato osservato, e non a torto, che questa afferma e conserva e non già nega e distrugge la natura delle cose (1). Di fatto, sarebbe un principio inaccettabile per l'istesso Teismo quello

(1) S. Bonaventura nella quistione: « An anima humana natura immortalis sit », allegando le ragioni in contrario, scrive: « Circa quam sic proceditur et ostenditur, quod anima rationalis non sit naturaliter immortalis. Primo per auctoritatem Apostoli: Qui solus habet immortalitatem: loquitur de Deo: ergo immortalitas non convenit alicui creaturae. Si tu dicas hoc esse dictum, quia soli Deo

che la grazia divina dovesse agire contrariamente alla natura delle cose.

Se poi si sostenga che l'anima è immortale per natura propria, allora questo primamente contraddice al principio teistico di S. Paolo, seguìto da tanti teisti, che *solo* Dio sia immortale per natura; secondamente, non si accorda coll'altro principio teistico della naturale caducità del creato, essendovi creature che per natura propria non son caduche; in terzo luogo, è in disaccordo od almeno in poco accordo colla stessa potenza e volontà divina, alla cui soggezione ed azione una creatura già immortale per sè stessa in certa guisa si sottrae pel rispetto della durata dell'esistenza, mentre che è principio rigoroso teistico che ciocchè è e ciocchè avviene, ciocchè sta e ciocchè cade nella realtà delle cose, dipende unicamente dalla potenza e volontà divina; e finalmente, è in contraddizione colla realtà delle cose che un'anima perduri e viva fuori del corpo animato. Sicchè il Teismo sì nel caso della prima che in quello della seconda opinione è in contraddizion con tutto, un po' coi proprî principî, un po' colla realtà delle cose e un po' persino con Dio stesso. Ma, lasciando stare la contraddizione, è il caso di vedere la natura ed il valore delle argomentazioni che nel Teismo filosofico cristiano si son messe innanzi in sostegno dell'immortalità. Nel far ciò preghiamo

---

convenit per naturam: animae hominis vero non convenit per naturam, sed per gratiam. Contra: gratia non repugnat naturae nec naturam variat, sed potius conservat: si ergo mortalitas inest omni creaturae per naturam, immortalitas, quae est conditio opposita, nulli creaturae inest per gratiam ». Opp. in lib. II, *Sentent.*, distinct. XIX, art. 1, quaest. 1.

il lettore di non perder di vista il pensiere da noi più volte espresso, che cioè, per dimostrare l'immortalità dell'anima è *conditio, sine qua non* il dimostrare primamente che l'anima sia una sostanza a sè, altra dal corpo. Tanto più lo preghiamo di ciò, in quanto, da una parte, le dimostrazioni teistiche presuppongono la sostanza predetta, ovvero anche argomentano direttamente con essa, dall'altra, noi stessi nell'apprezzamento di tali dimostrazioni talvolta, per tutta confutazione, non faremo altro che rimetterci a ciocchè antecedentemente dicemmo sulla sostanza animica e sulla impossibilità di dimostrarla. Ciò posto, cominciamo con Sant'Agostino.

S. Agostino.—S. Agostino ha delle prove per dimostrare la sostanzialità dell'anima, desumendola dalla semplicità, dal non crescere ecc. (1). È noto come dalla sostanzialità, secondo il generale principio teistico della incorruttibilità delle sostanze semplici, si giunga poi direttamente all'immortalità. Ma egli ha messo innanzi anche delle prove dirette per quest'ultima: eccole.

Ei trae una prima prova dell'immortalità dalla scienza o dal sapere che voglia dirsi. Pare che S. Agostino in questa prova si sia ispirato alla prova platonica tratta dalla reminiscenza, ma però argomentando a modo suo, e propriamente nel seguente modo. La scienza esiste ed esiste sempre, e non può esistere che in un subbietto intelligente. Un subbietto intelligente, in cui vive qualche cosa che è sempre, non può non esser sempre esso stesso. Dunque l'anima umana, che è il subbietto della

---

(1) Vedi innanzi pag. 438 ss.; pag. 449, 452, 499.

scienza, vive sempre (1). Questa argomentazione, poggiante sul principio che la scienza è sempre, è patentemente sofistica. Se la scienza sia sempre o non sempre (cioè sia immortale o mortale) dipende dall'esser sempre o non sempre il subbietto sciente, *quod est demonstrandum*. L'errore di S. Agostino è quello di far servire come principio dimostrativo dell'immortalità un principio (la scienza) che, per esser sempre od immortale esso stesso, suppone la immortalità di quel che con esso si vuol dimostrare: ossia dimostra l'immortalità dell'anima con un principio che, per aver verità e forza probante, suppone già dimostrata la esistenza del dimostrando (*petitio principii*). Questa prova è dunque nulla.

Una seconda prova di S. Agostino è tratta dalla ragione, la quale è qui presa da lui piuttosto nel senso di ragion numerica, anzichè di principio razionale, ossia intellettuale propriamente detto. Se non che, sia nell'uno sia nell'altro senso, la cosa riesce al medesimo risultato. Egli argomenta in tal modo. L'anima umana è il subbietto della ragione, sia questa l'anima umana istessa, sia nell'anima umana inseparabilmente dalla medesima. Ora, la ragione è immutabile; ciocchè è immutabile non è soggetto alla morte. Dunque l'anima umana è immortale (2). Anche quest'altro argomento di S. Agostino è

---

(1) « Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit, potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est, potest esse non semper, semper vivit in quo est disciplina... Nihil enim quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando in quo semper est ». Quello in cui la scienza è sempre è l'anima umana: « semper igitur animus humanus vivit ». *De immort. anim.*, 1.

(2) « Ratio profecto aut animus est, aut in animo... Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est

perfettamente vano. Se la ragione è intesa nel senso di principio intellettivo, la cosa si riduce all'argomento antecedente, cioè al sapere, giacchè intendere è sapere; e l'osservazione fatta per tale argomento vale anche pel presente. Se poi la ragione è intesa nel particolar senso di ragion numerica, ella non è più dimostrativa che nell'altro senso. Imperocchè, comunque sia vero che due e due han fatto, fanno e faranno in eterno quattro, e la mente umana pensa tal relazione numerica, ciò non per tanto non ne segue minimamente che l'anima umana del singolo individuo debba perdurare eterna. Quest'anima pensa quella relazione, finchè vive e finchè ne è conscia. Ora, bisogna prima dimostrare se l'anima umana vivrà sempre o non sempre (e, per giunta, se vivrà sempre o non sempre consciamente), e poi si potrà quistionare se penserà sempre o non sempre quella relazione istessa. Insomma, S. Agostino cade qui di bel nuovo nell'errore di dimostrare il dimostrando con un principio che, per esser valido esso stesso, suppone già dimostrato il dimostrando. È dunque un'altra prova nulla.

Ecco un terzo argomento di S. Agostino, che pur ricorda un consimile platonico, quello cioè che è tratto dal principio della vita come essenziale all'anima. Riattaccandosi a Platone, ei distingue tra l'anima e l'animato:

---

enim omne, quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est, duo et quatuor et sex. Item semper eodem modo est quod est, duo et quatuor et sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo; hoc autem non habent duo: duo igitur quatuor non sunt. Est autem ipsa ratio immutabilis... Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipsa ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter ». *De immort. an.*, 2.

la prima è un principio già vivente per sè, in quanto la vita gli è propria ed essenziale; il secondo è un'entità che per sè stessa è invece morta, e che divien vivente, in quanto un'anima l'avviva. Se è così, la prima non può morire, per la semplice ragione che la sua natura è per sè stessa vivente, ossia consiste nel vivere: ed invece il secondo muore, perchè come di morto, che è per sè stesso, divien vivo coll'animarsi, così di vivo divien morto coll'esanimarsi (1).

Questo terzo argomento di S. Agostino è una terza *petitio principii;* giacchè l'anima per essere un principio vivente per sè e quindi non mortale, suppone che sia tale siccome una entità, ossia una sostanza a sè, altra ed indipendente dal corpo, fuori del quale possa esistere e perdurare. Ma è proprio questo esistere e perdurare fuori del corpo che dee dimostrarsi: per forma che anche questa è una dimostrazione che dimostra il dimostrando presupponendolo come già dimostrato, ossia è una dimostrazione nulla: e nulla tanto più, in quanto noi mostrammo a proposito dell'istesso S. Agostino che egli, quando il tentò, non dimostrò mai la sostanzialità dell'anima. Del resto, rimandiamo il lettore a ciocchè dicemmo sulla consimile (5ª) dimostrazione di Platone.

(1) « Quod si quisquam non eum interitum dicit formidandum animo, quo efficitur ut nihil sit quod aliquid fuit; sed eum quo dicimus ea mortua quae vita carent, adtendat quod nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quaedam, unde omne quod animatum est, vivere; omne autem inanime quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est animo, quod vitae certe non est timendum ». *De immort. an.*, cap. IX.

Un altro argomento d'immortalità trae S. Agostino dalla verità, la quale, come il lettore ricorderà, fu dal medesimo vanamente adoperata anche a dimostrare l'esistenza di Dio. Il principio su cui poggia quest'altro argomento è quello della immortalità della verità. La verità è immortale, la verità è intellettualità ed è nell'intelligenza, l'intelligenza è nell'anima; se è così, nell'anima vi è qualcosa d'immortale. Ora, perchè l'anima fosse mortale, dovrebbe esser possibile che la verità non fosse intellettualità, che l'intelligenza non fosse in un'anima, e che finalmente potesse morire ciò in cui è qualcosa d'immortale: ma si è mostrato che queste tre cose non son possibili, dunque l'anima è immortale (1).

Questo argomento acquista un'apparenza di forza dal principio della immortalità della verità più o meno *generalmente* consentito, indipendentemente da quel che poi *specificamente* s'intenda per esso e per l'essere in cui esso risiede: e, come la verità è ordinariamente congiunta ad intellettualità, così si inferisce l'eterna durata di questa dall'eterno durare di quella. Però è questa una inferenza che manca di logica consecuzione: giacchè, quando si dice che la verità è intellettuale ed è in un intelletto, per dirla immortale, bisogna prima dimostrare che è immortale quello in cui è. Di fatto, se è mortale quello in cui è, non è punto vero che la verità è immortale. Sicchè anche qui si cade nella petizion di prin-

(1) « Quid si moritur animus? ergo moritur veritas, aut non est intelligentia veritas, aut intelligentia non est in animo, aut potest mori aliquid, in quo aliquid immortale est: nihil autem horum fieri posse *soliloquia* nostra jam continent, satisque persuasum est ». *Epist.* III, 4.

cipio di inferire l'immortalità dell'anima dall'immortalità della verità, quando la immortalità o mortalità di questa dipende essa stessa dalla mortale o immortale esistenza dell'anima. Ma, oltre a ciò, quello che infirma l'allegata dimostrazione è già S. Agostino istesso col porre la verità come esistente non solo nell'uomo, ma anche in Dio, anzi, secondo il concetto teistico, massimamente in Dio (1). Ei poneva come esigenza razionale che la verità non potesse e non dovesse morire, e che pur morrebbe col morir dell'anima (*Quid si moritur animus?* ERGO *moritur veritas*, etc.). Ebbene, anche che l'anima morisse, la verità potrebbe vivere egualmente immortale in un altro essere, e così vien meno quell'esigenza che dava forza, o meglio, come abbiam detto, apparenza di forza al presente argomento. Non sarebber poche le osservazioni che potremmo ulteriormente fare su di esso e tra l'altre quella, se cioè la verità che è nell'uomo, la verità creata, come egli la chiama, sia e possa essere, dall'istesso punto di vista teistico, eterna o temporanea, mortale o immortale, ecc. (2). Ci restringiamo a quest'altra sola, che cioè a questo argomento vanno applicate le stesse ragioni di nullità che noi abbiam testè allegate

---

(1) « Noli foras ire, dic'egli, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum ». *De vera relig.*, 72. E quanto all'esistenza della verità in Dio, si potrebbe allegarne passi in gran copia, ma eccone uno solo, in cui la verità apparisce come l'incessante sospiro dell'anima elevata e grande di S. Agostino: « O aeterna veritas, et vera charitas et cara aeternitas. Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte ». *Confess.*, lib. VII, 16.

(2) Vedi innanzi pag. 91 ss., specialmente le note.

contro l'argomento tratto dal sapere o dalla scienza, riducendosi i due al medesimo argomentare (1).

Ciocchè è detto dell'argomento tratto dalla verità va parimenti detto di un altro ch'ei trae persin dalla falsità, o meglio dalla immortalità della falsità (2): nel quale S. Agostino dà prova di un argomentare addirittura paradossastico, nientemeno quello di eternare il senso, onde, a nostro avviso, trae origine la falsità, per la ragione che, se eterna è la falsità, eternamente dev'essere il senso onde questa deriva, per quindi dall'eternità del senso ulteriormente inferirne l'eternità, ossia l'immortalità dell'anima, nella quale è il senso istesso. L'illegittimo argomentare da noi innanzi rilevato divien qui evidente, perchè l'argomentazione cammina evidentemente all'incontrario di quel che dovrebbe. Se la falsità, ond'ei piglia le mosse, dipende dal senso, ed il senso dall'anima, il retto argomentare non è, com'ei fa, dall'essere della falsità a quello del senso e dall'essere del senso a quello

---

(1) Non siamo neppur noi soli che gl'immedesimiamo, li ha già immedesimati S. Agostino istesso. Di fatto, nei *Soliloquî* a cui testè rimandava, argomentando dal sapere, dice (Lib. II, cap. XIII): « Omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Es autem disciplina veritas, et semper, ut initio libri huius ratio persuasit, veritas manet, etc. ».

(2) « Non igitur in rebus falsitas, sed in sensu... Illud nunc responde, utrum tibi videatur posse fieri, ut aliquando falsitas non sit? Quomodo mihi hoc videri potest, cum tanta sit difficultas inveniendae veritatis, ut absurdius dicatur falsitatem quam veritatem esse non posse?... Falsitatem dixisti sine sensu esse non posse: semper igitur est sensus. At nullus sensus sine anima: anima igitur sempiterna est. Nec valet sentire, nisi vivat. Semper igitur anima vivit ». *Soliloq.*, lib. II, cap. III.

dell'anima, ma inversamente dall'essere di quest'ultima a quello del senso e poi dall'essere del senso a quello della falsità. Imperocchè è l'anima che è la base sì del senso che della falsità, e se vien meno la base, vengon meno i due che ne dipendono. Invece di cominciar dalla base, comincia dalla falsità cadendo in un'altra petizion di principio. La eterna falsità, in fatti, che è il principio dimostrativo dell'immortalità presuppone questa stessa, ossia presuppone dimostrato il dimostrando. Sicchè anche quest'ultima prova, come tutte le antecedenti, non prova nulla, e l'immortalità rimane perfettamente indimostrata. S. Agostino, del resto, ha dovuto avere egli stesso poca fede nella solidità e regolare consecuzione delle sue prove. Nelle Ritrattazioni, di fatto, confessa che, nel rilegger quelle del suo libro dell'*Immortalità*, rimaneva stanco per l'oscurità e l'inviluppo delle argomentazioni, e diceva che quasi non le intendeva egli stesso (1).

Veniamo alle prove del Teismo scolastico, delle quali, secondo che è detto, considereremo quelle di S. Bonaventura come un comun saggio della natura e del valore delle argomentazioni scolastiche, toccando poi anche di quelle di S. Tommaso. Cominciamo dal primo.

S. BONAVENTURA. — S. Bonaventura nelle sue prove dell'immortalità considera l'anima da un doppio lato, cioè, da una parte, nell'ordine suo rispetto alle rimanenti cose, dall'altra, in sè stessa. Quanto all'ordine, la considera poi nel suo rapporto colle altre creature, colla divina

(1) « Qui (scil. liber *De immort.*) primo ratiocinationum contortione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligitur a me ipso ». *Retract.*, lib. I, c. 5.

giustizia e colla finalità: e, quanto a sè stessa, nella sua propria essenza od energia (*virtus*), ne' suoi atti e nel suo obbietto: per forma che il filosofo di Bagnorea considera l'anima in sei modi. Da ognuno di questi modi trae poscia una doppia prova dell'immortalità, e così ei dà in complesso nientemeno che dodici prove della medesima. Le veda il lettore a piè di pagina (1) e ci segua in un rapido apprezzamento delle medesime.

La *prima* prova nella sua sostanza è questa: Nell'ordine naturale troviamo la prima materia e l'ultima forma: come della compiutezza dell'universo è propria la materia prima, lo è parimenti e più l'ultima forma, la quale è l'anima: ma la materia prima è incorruttibile, dunque è tale anche l'ultima forma, ossia l'anima. — Quanto alla validità di questa prova, primamente ella poggia sopra presupposizioni indimostrate o false, come sono

---

(1) S. Bonaventura alla quistione: « An anima humana natura immortalis sit », dopo avere addotte alcune ragioni che potrebbero farne arguire la mortalità, allega, ed in forma di argomenti, quelle che ne sostengono e stabiliscono l'immortalità, come segue:

« Ad oppositum (cioè contrariamente all'opinione sostenente la mortalità dell'anima) sunt innumerabiles auctoritates et philosophorum et sanctorum: et ideo ostendamus hoc rationibus. Ut autem sufficienter animae ostendatur immortalitas, attendendum est quod anima habet considerari in ordine, et habet considerari in se. In ordine respectu universae creaturae, et respectu divinae justitiae, vel respectu finis, qui competit propriae naturae. Et in se quantum ad virtutem, quantum ad actum et quantum ad obiectum: et sic sexmodis considerari habet.

« Et PRIMA consideratio est secundum ordinem, quem habet inter creaturas universi, et secundum hanc considerationem ostenditur eius immortalitas ex duplici consideratione.

1° Prima est haec. In ordine creaturarum reperimus primam

quelle d'una materia prima incorruttibile, che, se non è falsa, non può di sicuro passar per vera finchè non è dimostrata tale, e quella manifestamente falsa dell'ultima forma, intesa (contrariamente ad Aristotele, onde trae l'origine) come separata dalla materia; secondamente, ella non conclude punto, perchè, anche ad ammettere l'indimostrato principio della materia prima come incorruttibile, non ne segue punto che debba essere incorruttibile anche l'ultima forma. E non segue neppur quando questa forma ultima debba contribuire insiem colla materia prima alla perfezione dell'universo; giacchè vi possono essere e vi son realmente entità ed elementi perfettivi del medesimo che non sono e non han bisogno di essere incorruttibili. Per esempio, è perfettivo dell'universo anche un fiore, e non perciò è incorruttibile. L'argomentazione dunque è falsa e inconcludente.

La *seconda* prova, pur tratta dalla compiutezza o perfezione che voglia dirsi dell'universo è così: Per la com-

---

materiam, et ultimam formam: et aeque, vel magis est de complemento universi ultima forma, sicut et prima materia: si igitur prima materia est incorruptibilis: ergo et ultima forma: sed haec est anima rationalis: ergo, etc.

2° *Item* alia ratio ad idem. Ad hoc quod universum sit completum, necesse est reperire creaturarum differentias secundum perfectam combinationem: sed contingit reperire in universo substantiam habentem magnitudinem existentem incorruptibilem, ut corpus coeli, et contingit reperire substantiam incorruptibilem, quae nec est magnitudo, nec conjuncta magnitudini: ergo contingit reperire substantiam mediam incorruptibilem, quae non sit magnitudo, sed conjuncta magnitudini. Ex perfectione igitur ordinis universitatis colligitur animam esse immortalem.

Ex SECUNDA consideratione, scilicet ex ordine divinae justitiae ostenditur sic.

3° Nullum bonum est irremuneratum, et nullum malum im-

piutezza dell'universo si richiede la differenza delle sue creature secondo una compiuta combinazione: ora, ci avvien di trovare in esso una sostanza incorruttibile che non ha estensione e grandezza; ci avviene di trovarne un'altra pure incorruttibile, ma che non è grande nè congiunta a grandezza (1); ci avviene *dunque* di trovare (proprio così: *Ergo contingit reperire*, etc.) una sostanza media incorruttibile che non è grande ed è pur congiunta a grandezza; ed è l'anima razionale, che, se è incorruttibile, è immortale. — I ciechi stessi vedrebbero che questo argomento non ha logica consecuzione e conclusione: è indimostrata o falsa la prima sostanza (quella celeste incorruttibile sopradetta); è perfettamente indimostrata la seconda, la sostanza angelica, per chiamarla così (2), ed è *soltanto asserita* e non dimostrata la terza sostanza, la animica, come mancante di grandezza e congiunta a grandezza. Inoltre, la terza sostanza colla relativa proposizione sillogistica, che dovrebbe poi

---

punitum est apud eum, qui juste judicat: sed multa bona remanent irremunerata, et multa mala impunita secundum praesentem vitam: ergo est ponere aliam vitam; quam hanc: sed haec non esset, nisi anima remanet post corpus: ergo, etc.

Si tu dicas quod hoc non cogit: quia sicut suscitatur corpus, ita posset anima suscitari, non est conveniens talis instantia: cum enim anima ex nihilo sit creata, si corrumperetur in nihil tenderet: ergo non suscitaretur sed alia anima de novo crearetur.

4° *Item* ad divinam justitiam spectat quod nihil bene et juste factum debet vergere in malum exitum: sed secundum moralem philosophum, et secundum legem divinam, et secundum omnes

---

(1) S. Bonaventura intende per questa l'angelo, e in generale la sostanza puramente spirituale cosmica.

(2) Per la quale rimandiamo il lettore al detto innanzi, pagina 388 ss.

logicamente conseguire come conclusione dalle due prime e relative proposizioni, non consegue punto non solo materialmente, per la predetta falsità e indimostrazione loro, ma neppur formalmente. Di fatto, anche ammesse le due prime sostanze come incorruttibili, non ne segue per alcuna ragion logica che debba esser tale anche la terza, tanto più che questa differisce nella natura sì dalla prima che dalla seconda. Dunque, un'altra prova inconcludente.

La *terza* prova è quella già allegata al principio di questa opera (pag. 75): il pensiere di essa può essere espresso così: La sanzione (pel bene e pel male) ci deve essere: poichè in questa vita non c'è sempre, perciò ci sarà in un'altra vita. — È del genere della prova morale, e ad essa applichiamo tutte le osservazioni fatte per questa sì in più luoghi di quest'opera, sì specialmente parlando della prova morale platonica (la 6ª).

La *quarta* prova, tratta dalla divina giustizia, come

---

sectas potius homo debet pati mortem, quam recedere a veritate vitae et a veritate justitiae: sed si omnino perimeretur anima, perimeretur omnino justitia, quae est in ipsa: ergo talis mortis perpessio, quae justa est, et quam laudat omnis ratio recta, malum haberet simpliciter exitum, quod est contra divinam justitiam: colligitur igitur ex ordine justitiae animam immortalem esse.

Ex TERTIA consideratione, scilicet ex ordine ipsius animae ostenditur sic.

5° Remoto ultimo fine, qui principaliter movet omnes, alii fines cassi sunt et vani: sed finis ultimus omnis operationis rationalis est beatitudo perfecta: ergo si illa non est, omnia quaecumque facit anima, facit frustra: si ergo hoc est inconveniens, necesse est illum finem ponere: sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ubi autem hoc est, necesse est esse immortalitatem: igitur anima per naturam est apta nata ad incorcorruptionem et immortalitatem.

l'antecedente, è concepita e condotta in questo modo: È proprio della giustizia divina, che ciocchè è bene e giustamente fatto non volga a male: l'uomo buono e giusto patisce piuttosto la morte, anzichè receda dalla verità e dalla giustizia. Se, patendo la morte, l'anima si annullasse, la giustizia ch'è in essa volgerebbe a male: ma ciò è contrario alla giustizia divina: dunque l'anima non si annulla ed è immortale. — Altro argomento illegittimo; primamente, perchè la giustizia divina, che ne è il principio dimostrativo, è indimostrata essa stessa, per non essere stata mai dal Teismo dimostrata l'esistenza di Dio in genere; secondamente, per tutte le ragioni di illegittimità della prova morale, cui anche questa appartiene.

La *quinta* prova, tratta dall'ultimo fine, è così: Il fine ultimo è la base di tutti gli altri fini; tolto quello, son tolti questi: intanto, il fine ultimo di tutta la vita razionale dell'anima è la beatitudine perfetta, senza della

---

6° *Item* omnis anima rationalis naturaliter appetit beatitudinem: sed nihil est otiosum in fundamento naturae: ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem pervenire: ubi autem beatitudo, ibi perfecta securitas: et ubi perfecta securitas, ibi immortalitas, ubi enim mors potest accidere, necesse est timere: colligitur ex ordine ipsius animae ad suum finem, ipsam habere immortalitatem. Et haec triplex consideratio sumpta est secundum triplicem ordinem ipsius animae, scilicet ad finem proprium, ad divinum judicium, ad totum universum.

Ex QUARTA consideratione, scilicet ipsius animae, quantum ad propriam virtutem, arguitur sic.

7° Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti, haec per se manifesta est. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se, et amando: ergo virtus animae rationalis non est materialis et corruptibilis;

quale l'anima oprerebbe indarno: la beatitudine è perfetta, quando comprende tutti i beni; ma tra questi non può mancare l'immortalità: dunque l'anima è immortale. — Anche qui abbiamo una specie di prova morale, e non aggiungiamo parola alle nostre osservazioni sulla illegittimità e inconcludenza della prova morale in genere.

La *sesta* prova, tratta anch'essa dalla finalità, è una delle più inconcludenti, ed è del seguente tenore: L'anima appetisce per natura la beatitudine, e come nella natura nulla è indarno, così ella è nata a conseguire la beatitudine cui per natura aspira. « Ove è beatitudine perfetta ivi è perfetta sicurtà, e ove è perfetta sicurtà ivi è immortalità ». — Questo argomento è anch'esso della forma della prova morale, e per tal rispetto è giudicato nel nostro giudizio di questa: solo che ha, per giunta, un principio vago ed indimostrato da cui si trae una falsa conseguenza, il principio cioè che ove è per-

---

ergo est immaterialis et incorruptibilis, sed si virtus est incorruptibilis substantia: ergo, etc.

8° *Item* omnis virtus, quae per recessum et impermixtionem cum corpore corruptibili fortificatur, et potentior efficitur, est incorruptibilis per naturam: anima rationalis est huiusmodi, sicut patet: quia tanto magis relevatur spiritus, et homo interior, quanto magis mortificatur homo exterior: virtus igitur animae rationalis est incorruptibilis: et sic ex illa virtute colligitur anima rationalis esse immortalis.

Ex QUINTA consideratione, scilicet quantum ad operationem, arguitur sic.

9° Cuiuslibet substantiae rationalis, aut spiritualis secundum esse, et durationem pendentis ex corpore, operatio pendet ex corpore: sed anima rationalis propriam operationem habet, secundum quam non pendet ex corpore, scilicet intelligere, quia nullum organum sibi appropriat: ergo duratio animae non pendet ex cor-

fetta sicurtà è immortalità, dal quale si fa falsamente conseguire l'immortalità dell'anima.

La *settima* prova è questa: Nessuna forza materiale e corruttibile si riflette sopra di sè: ma l'anima razionale si riflette sopra di sè, per esempio, nella conoscenza: dunque la forza dell'anima razionale è immateriale ed incorruttibile; ed essendo tal forza animica una incorruttibile sostanza, ella è immortale. — La falsità di questo argomento è nel supporre: 1° che la forza animica possa riflettersi su di sè senza la corporeità che è materiale e corruttibile; 2° che la forza animica sia una sostanza. Tolti questi due presupposti, che son falsi entrambi, la dimostrazione non corre nè conclude più.

L'*ottava* prova suona in quest'altro modo: Ogni forza che cresce e si acuisce col ritirarsi in sè stessa e senza mescolarsi con un corpo corruttibile è forza incorruttibile per natura: l'anima razionale è una forza di tal fatta, perchè, quanto più è mortificato l'uomo esteriore,

---

pore: sed ipsa de se corrumpi non habet, cum nullam contrarietatem habeat: ergo de se est immortalis et incorruptibilis.

10° *Item* cuiuslibet substantiae corruptibilis operatio antiquatur et senescit in tempore: sed animae rationalis operatio nec senescit nec antiquatur in tempore: immo iuvenescit, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia: ex propria ergo operatione colligere possumus animam rationalem esse immortalem.

Ex SEXTA consideratione, scilicet per comparationem ad obiectum probatur, animam rationalem immortalem esse, sic.

11° Necesse est proportionem esse cognoscentis ad cognitum, sive potentiae ad obiectum: sed anima rationalis nata est cognoscere, et intelligere veritatem: veritas autem est incorruptibilis, sicut probat Augustinus in *Soliloquio*, cum sit talis naturae quod ipsa negatio veritatis veritatem ponat: igitur anima rationalis, cum sit veritati proportionabilis, est immortalis. Haec autem ratio non solum concludit animam esse immortalem per veritatem intel-

tanto più si eleva lo spirito o l'uomo interiore: la forza dell'anima razionale è dunque incorruttibile, e quindi immortale. — Qui l'errore, onde poi la falsa dimostrazione, consiste, primamente nel porre che una forza (una *virtus*) in genere possa essere ed operare senza corporeità, secondamente nel porre che la forza animica possa agire, rilevarsi e fortificarsi senza l'aiuto e mezzo del corpo. Il rialzarsi dello spirito colla mortificazione del corpo è possibile e talvolta anche vero soltanto relativamente e non già assolutamente, cioè fino ad un certo punto e per un dato tempo, perchè, se è prolungato ed esagerato, porta turbazioni delle funzioni sì corporee che spirituali, e persin la morte. Il rialzarsi dunque dello spirito colla mortificazion del corpo, inteso in senso e modo assoluto, come qui, è falso e rende falsa la dimostrazione.

La *nona* prova procede e conclude così: Dipendente dal corpo è l'attività di qualsiasi sostanza razionale che

---

ligentiae, sive conscientiae, sed etiam per veritatem misericordiae, sive justitiae, de qua dicitur: Justitia est perpetua, et immortalis: ac per hoc anima, quae est justitiae capax.

12° *Item* omnis virtus corruptibilis laeditur ab obiecto improportionabiliter excellenti, et magis nata est delectari in medio, quam in extremo: sed anima rationalis intelligens maiora et maxima, non propter hoc peius intelligit minora: et magis delectatur in cognitione summae lucis, et perceptione sapientiae Dei, quam in cognitione alicuius creati. Ex comparatione igitur ad obiectum colligitur, animam rationalem esse immortalem: si ipsius substantia cognoscitur per virtutem, et virtus per operationem, et operatio per obiectum, cum secundum hanc triplicem considerationem ipsius animae ostensum sit, ipsam esse immortalem: omnis animae consideratio, sive in ordine, sive etiam in se, astruit animae immortalitatem ». Sancti Bonav., *Opera omnia, etc.*, in Lib. II. *Sentent.*, distinct. XIX, art. 1, quaest. 1 (del V vol., pag. 235 s.).

dipende dal medesimo per l'essere e la durata: ma l'anima razionale ha un'attività sua propria, per la quale non ha bisogno di esso, per es., l'intendere che funziona senza organo corporeo: dunque il perdurare dell'anima non dipende dal corpo; e poichè ella non può corrompersi, non avendo in sè contrarietà di sorta, perciò è immortale. — La falsità di questo argomento sta nel supporre che l'intendere sia un atto dell'anima che si eserciti senz'organo corporeo: falso questo supposto che regge la dimostrazione, è falsa la dimostrazione istessa.

La *decima* prova è concepita così: L'attività di ogni sostanza corruttibile invecchia col tempo: ma l'attività dell'anima razionale coll'andar del tempo non invecchia, anzi ingiovanisce, perchè nella vecchiaia, invece di scemare, si cresce in saggezza: l'anima razionale è dunque immortale. — Il falso di questa argomentazione è di prendere in senso assoluto ed illimitato ciocchè avviene in certi limiti e in qualche particolare riguardo. Il quale riguardo è che addirittura nella vecchiaia c'è prudenza ed equanimità ne' giudizî: ma ciò non viene dal perchè coll'andar degli anni l'anima non invecchi, ma dal perchè l'elemento sensitivo (sensazioni e sentimenti, appetiti, passioni) sono men vivi e turbano meno la ragione. Ma non bisogna dimenticare che questo elemento sensibile è elemento animico e spirituale esso stesso, e che il suo esser men vivo cogli anni vuol dir proprio ed appunto che le funzioni animiche e spirituali s'invecchiano anch'esse. Ma il vero è che in generale invecchia e propriamente si debilita cogli anni non solo questo lato sensibile, ma anche il lato intellettuale, giacchè cogli anni è minore o cessa la produzione intellettuale, s'indebolisce

la memoria, si è men lesti in tutta quanta l'attività mentale. Sicchè dunque l'ingiovanir dell'anima in vecchiaia è un pio desiderio, ossia un falso principio, che rende falsa questa dimostrazione che poggia su di esso.

L'*undecima* prova, tratta dalla proporzione della mente col suo obbietto, è la seguente: È necessario ammettere una proporzione tra il conoscente ed il conosciuto, ovvero tra la potenza e l'obbietto: l'anima razionale è nata á conoscere ed intendere la verità: ma la verità è immortale, come ha dimostrato S. Agostino: dunque l'anima razionale, per la sua proporzione ad essa, è immortale. — Quanto all'immortalità della verità ed al corrispondente argomento di S. Agostino, a cui S. Bonaventura accenna, noi rimandiamo a quel che osservammo su tale argomento istesso: aggiungiamo qui soltanto che dalla proporzione tra la mente e la immortale verità, proporzione che, *se* per S. Bonaventura (e pel Teismo in genere) *esiste*, è soltanto *ideale*, non segue, secondo alcuna logica necessità e connessità, la *reale* immortale esistenza della mente istessa: e quindi la conclusione è illegittima. Abbiam poi detto *se la proporzione esiste,* per la semplice ragione che, se talvolta il Teismo, quando le fa d'uopo, innalza la mente fino all'infinita verità e gliela fa vedere, intendere e possedere, tal'altra, ed è anzi il caso più frequente, abbassa e sprofonda la mente istessa fin nel baratro dell'errore e dell'ignoranza: tanto vero che, notoriamente, esso sostiene che la mente umana *da sè stessa* è incapace d'intendere l'eterna ed immortale verità, che in fondo è poi Dio, ecc. Sicchè dunque l'asserita proporzione tra la mente e la verità non è poi una verità, o, di sicuro, ci si permetta di dirlo una volta

coi Toscani, una verità vera; ad ogni modo, la prova non conclude, perchè la conclusione non discende dalle premesse.

La *dodicesima* prova è invece tratta dalla sproporzione dell'anima coll'obbietto, ed è espressa in questa forma: Ogni energia corruttibile è offesa da un obbietto, che per la sua eccellenza non è in proporzione con essa, e si compiace più nel mezzo che negli estremi: ma l'anima razionale, intendendo le cose maggiori e le massime, non intende men bene le minori, ed inoltre si diletta più nella conoscenza della luce suprema che in quella di qualsiasi cosa creata: dunque l'anima razionale non è offesa nella sua energia dalla sproporzione tra essa e l'obbietto, e quindi è incorruttibile, ossia immortale. — Lasciando stare tutto quello che potremmo parzialmente osservare sulla validità e verità delle singole proposizioni dell'argomentazione, ci limitiamo a due sole osservazioni. L'una è che dalla *sproporzione* tra la mente e l'obbietto, sia questo anche immortale, non segue in guisa alcuna la immortalità dell'anima, in quella stessa guisa che non seguiva dalla *proporzione;* e quindi abbiamo anche qui la stessa ragione d'illegittimità ed inconcludenza della prova. L'altra è che, quando si sostiene che l'energia dell'anima non venga offesa nella sua relazione coll'obbietto sproporzionato, si *suppone* tacitamente l'anima come una sostanza diversa dalla corporea e funzionante da sola, non già in sostanziale unità col corpo, cioè colla cosa corruttibile. Ma come questo *supposto,* che adduce poi la conclusione, è falso, così questa viene ad essere una falsa inferenza d'una falsa supposizione. Sicchè dunque anche quest'ultima prova è illegittima.

Tali sono le numerose prove di S. Bonaventura, e il lettore ha toccato con mano che esse non provano nulla. Quanto al numero, non è a far le maraviglie, o piuttosto, se c'è a maravigliare, non è che sien molte, ma che sien poche. Di tali prove, in effetto, non se ne può metter soltanto insieme una dozzina, come quelle di S. Bonaventura, ed a dozzine, ma addirittura a centinaia, siccome quelle che son tratte non già dalla *reale natura* dell'anima, che sarebbero le sole razionali, ma da ogni sorta di rispetti *esteriori:* i quali, se son tanti (e perciò dan luogo alle tante e numerose prove), non son però in *intimo* legame colla natura dell'anima e non riescon quindi a provare quel che vogliono. Quanto poi al non provar nulla, è a dire che elle, nella stessa loro inconcludenza, non cessano di aver valore per la scienza, il quale, benchè non positivo, ma negativo, è pur sempre valore, quello cioè di mostrare che l'immortalità dell'anima non vien con esse in guisa alcuna mostrata. Veniamo a S. Tommaso.

S. Tommaso. — S. Tommaso non possiamo dimenticarlo in una bisogna di tanta importanza, avendolo avuto sempre presente nelle rimanenti cose del nostro libro. Come la sta coi suoi argomenti dell'immortalità? Non meglio che con quelli di S. Bonaventura, e se non sono egualmente inconcludenti, non son certo più legittimi. Anche S. Tommaso ha in essi sentito il generale influsso della dottrina teistica ed il particolare influsso del suo tempo: quindi anche in lui moltiplicità di argomenti tratti da diversi rispetti, *presupposizioni* non vere o parzialmente vere, segnatamente la solita presupposizione della sostanzialità dell'anima, onde si traggono non vere

ed illegittime conseguenze. Nella *Somma contro i Gentili* ci mette insieme in ischiera e sequela nove argomenti (senza contare per tali ancora uno o due altri tratti dall'autorità di Aristotele e delle sacre scritture) che meritano che noi li passiamo rapidamente a rassegna con corrispondente rapido apprezzamento.

Il *primo*, che si basa immediatamente sulla sostanzialità dell'anima, e sull'altro noto principio teistico della incorruttibilità delle sostanze spirituali, suona così (1): Ogni sostanza intellettuale è incorruttibile: l'anima è sostanza intellettuale: dunque ecc. — Rimandiamo il lettore a quello che abbiamo osservato innanzi, pag. 444 ss., contro gli argomenti tomistici in sostegno della sostanzialità dell'anima. Non avendo S. Tommaso dimostrata la sostanzialità ed essendo questa un falso supposto, il presente argomento che vi poggia sopra è falso anch'esso.

Il *secondo* argomento, cavato dalla perfezione dell'anima, è questo (2): Nessuna cosa trae la sua corruzione

(1) « Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi corrupto corpore. Ostensum est enim supra omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem: anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est, oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse ». *Summ. cont. Gent.*, lib. II, c. 79.

(2) « Nulla res corrumpitur ex eo, in quo consistit sua perfectio; haec enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem: perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore: perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat, virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur sed eas secundum rationem temperet et refrenet: non ergo corruptio animae consistit in hoc, quod a corpore separetur » etc. *Summ. contra Gent.*, loc. cit.

da ciò in cui consiste la sua perfezione: la perfezione dell'anima consiste in una certa astrazione dal corpo (come, per esempio, nella scienza, in cui l'anima tanto più si perfeziona, quanto più considera le cose immateriali, e nell'esercizio della virtù, in cui l'anima non segue il corpo, ma lo tempera e frena): dunque la separazion dell'anima dal corpo non è per questa un principio di corruzione, e però l'anima è incorruttibile. — Il vizio di questa dimostrazione consiste nel presupporre il falso principio, che la perfezion dell'anima consiste nella sua separazione (S. Tommaso dice vagamente in una *certa* separazione: il che non rende il principio certamente vero) dal corpo: ora, falso il principio, è falsa la dimostrazione che poggia su di esso. Che sia falso il principio non lo sosteniamo neppur noi soltanto, ma l'istesso S. Tommaso, il quale altrove giustamente sostiene che la perfezion dell'anima consiste non già nella separazione, ma nell'union sua col corpo: *Cum anima sine corpore existens non habeat suae naturae perfectionem* etc. (Vedi innanzi, pag. 428, nota).

Il *terzo* argomento, pur tratto dalla perfezione umana, ma nella sua proporzione coll'obbietto della perfettibilità, è il seguente: La perfezione propria dell'uomo secondo il lato animico è qualcosa d'incorruttibile: l'attività propria dell'uomo in quanto uomo è l'intendere: l'intendere propriamente detto è degli universali ed incorruttibili come tali: le perfezioni debbono essere proporzionate agli enti perfettibili: dunque l'anima è incorruttibile (1). —

(1) « Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis inquantum huius-

Questo argomento, quantunque pigli le mosse dal principio perfettivo dell'anima, pur nella sostanza si riduce all'argomento di S. Agostino tratto dalla verità e all'undecima prova di S. Bonaventura, calcata sull'argomento agostiniano: cioè si riduce ad inferire la natura incorruttibile dell'anima dalla natura incorruttibile dell'obbietto dell'anima istessa. Abbiam qui, parlando de' predetti argomenti, additata l'erroneità di tale inferenza, e quindi, come per quelli, diciam parimenti per questo di S. Tommaso, che dall'essere incorruttibili gli universali, che son l'obbietto dell'intendere o dell'anima intellettiva e perfettiva, non ne segue punto che questa, anche che fosse in proporzione con quelli, sia incorruttibile come quelli. Ma, oltre a questa viziosa inferenza che l'argomento di S. Tommaso ha *comune* coi consimili argomenti mentovati, ha anche un'altra *propria* illegittimità, della quale vogliam rilevare un duplice lato. Primamente, si pone (od almeno si suppone, perchè senza tal supposizione la dimostrazione non correrebbe) che gli universali, obbietto dell'intendere, sieno immateriali ed incorruttibili fuori ed indipendentemente dalla materia corruttibile, il che è un'astrazione, anzi una falsità da quell'istesso punto di vista aristotelico, di cui S. Tommaso in generale vuol essere seguace: i principî universali non son *trascendenti* rispetto alle cose principiate, ma *immanenti* in esse: falso tal principio, falsa la illazione della incor-

---

modi, est intelligere, per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere enim est universalium et incorruptibilium inquantum huiusmodi: perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas: ergo anima humana est incorruptibilis ». *Summ. cont. Gent.*, loc. cit.

ruttibilità dell'anima che proporzionatamente se ne cava. Secondamente, la perfezione, onde S. Tommaso piglia le mosse nell'argomentazione, è supposta (senza tal supposizione di bel nuovo l'argomentazione non correrebbe) come possibile ed effettuabile dalla sola anima indipendentemente dal corpo. Ora, una tale supposizione è perfettamente falsa, siccome quella che alla sua volta suppone che l'anima sia una sostanza altra ed indipendente dal corpo: il che S. Tommaso non ha mai dimostrato. Ora, falsa quest'altra supposizione, è anche per tal riguardo falsa la dimostrazione che si appoggia ad essa e da essa conclude.

Il *quarto* argomento, tratto, come di consueto, dal desiderio della perennità dell'esistenza, ma con la giunta del modo di apprenderla, è conceptto così: L'appetito naturale non può essere indarno: l'uomo appetisce naturalmente la perennità dell'esistere: intanto coll'intelletto egli apprende l'esistere non soltanto come temporaneo (*ut nunc*), ma come assoluto (*simpliciter*), ossia eterno: dunque l'uomo raggiunge la perennità dell'esistenza secondo che l'anima l'apprende, cioè assolutamente ed eternamente (1). — Per ciocchè concerne la prima parte di questo argomento, la quale entra nell'ordine della prova morale, ci rimettiamo a ciocchè abbiam detto su questa. Osserviamo poi ulteriormente che, quando

(1) « Impossibile est appetitum naturalem esse frustra: sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc, quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc sicut bruta animalia, sed simpliciter: consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit ». *Summ. cont. Gent.*, loc. cit.

S. Tommaso rincalza l'argomento colla considerazione che quell'esistere, che è una naturale conseguenza del desiderio dell'esistenza, è appreso dall'intelletto come un esistere eterno, e che quindi l'esistere conseguito dall'anima è un esistere eterno, egli fa un illegittimo passaggio dal *pensiere* dell'immortalità alla *reale* immortale esistenza. Dall'uno non segue punto l'altra: è un po' come l'illegittimo passaggio della prova ontologica dell'esistenza di Dio, cioè dal concetto (dal pensiere) di Dio all'esistenza reale del medesimo.

Il *quinto* argomento è del seguente tenore: Ciocchè è ricevuto in alcun che vien ricevuto secondo il modo del recipiente: le forme delle cose son ricevute nell'intelletto possibile siccome intelligibili attualmente (*actu*): ma sono attualmente intelligibili, in quanto sono immateriali, universali e per conseguenza incorruttibili; dunque l'intelletto possibile è incorruttibile: ma allora è incorruttibile anche l'anima, di cui fa parte l'intelletto possibile (1). — Il vizio di questo argomento è quel medesimo che abbiam rilevato in altri consimili di S. Agostino, S. Bonaventura e di S. Tommaso istesso, quello cioè di determinare ed inferire la natura dell'anima, ossia del *subbietto* intelligente dalla natura dell'*obbietto* della medesima: immortale l'obbietto, poniamo, la verità, la giu-

---

(1) « Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est: formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili, prout sunt intelligibiles actu: sunt autem intelligibiles actu, prout sunt immateriales, et universales, et per consequens incorruptibiles: ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis ». *Summ. cont. Gent.*, loc. cit.

stizia, le forme intelligibili od altro che si voglia, immortale anche, così si argomenta, il subbietto animico che l'apprende. Ma l'argomentazione è perfettamente illegittima, perchè dalla natura mortale od immortale del primo non segue logicamente la natura mortale od immortale del secondo.

Il *sesto* argomento ha un consimile vizio, siccome quello che poggia parimenti sul principio dell'intelletto possibile, in quanto recettivo delle forme intelligibili. Spogliato della sua forma scolastica e ridotto a termini più semplici e più comuni, esso suona così: L'essere intelligibile è più duraturo dell'essere sensibile: ma è incorruttibile (dura incorrotto) nella sua sostanza la materia prima, che è il primo recipiente de' sensibili, lo sarà *a fortiori* l'intelletto possibile, che è recettivo delle forme intelligibili: ma l'intelletto possibile è parte dell'anima: dunque questa è incorruttibile (1). — Questo argomento ha, innanzi tutto, comune coll'antecedente il vizio di inferire la natura incorruttibile dell'anima intellettiva, come subbietto, dalla natura incorruttibile dell'obbietto da essa ricevuto, cioè delle forme intelligibili supposte incorruttibili. Ma ha per giunta due proprî capitali vizî che sono i seguenti. L'uno è che il principio, onde muove tutta la dimostrazione, quello cioè che l'essere intelli-

(1) « Esse intelligibile est permanentius, quam esse sensibile: sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima: multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis ». *Summ. cont. Gent.*, loc. cit.

gibile è più duraturo dell'essere sensibile, è perfettamente falso, quando è inteso come qui (e se non è inteso così, la dimostrazione non corre) nel senso della trascendenza e non della immanenza, nel senso cioè che l'intelligibile sia un'entità sostanziale, immutabile, ideale stante da sè come altra ed indipendente rispetto alla realtà sensibile: e falso tal principio fondamentale della dimostrazione, falsa questa stessa. L'altro è che s'inferisce l'incorruttibilità dell'anima intellettuale dalla incorruttibilità della materia prima sulla *supposizione* (senza tal supposizione la dimostrazione non correrebbe) che l'anima fosse una sostanza, come è parimenti sostanza la materia prima; giacchè si dice che questa è incorruttibile *secundum suam substantiam*. Non avendo mai S. Tommaso dimostrato la sostanzialità dell'anima, il supposto non è vero e rende non vera anche per tal lato la dimostrazione.

Il *settimo* argomento ha a fondamento non più l'intelletto possibile, ma l'intelletto agente (il νοῦς ποιητικός aristotelico), e procede e conclude nel seguente modo: Il facente è da onorare più del fatto: l'intelletto agente fa attuali *(facit actu)* gl'intelligibili (1): ma gl'intelligibili attuali *(il fatto)* sono incorruttibili: dunque *a fortiori* sarà incorruttibile l'intelletto agente *(il facente)*: ma allora è incorruttibile l'anima umana istessa, onde l'intelletto agente è lume (2). — È una dimostrazione

---

(1) Quanto all'ufficio dell'intelletto agente, S. Tommaso si esprime così: « Actio autem eius (scil. intellectus agentis) est facere phantasmata intelligibilia actu... tunc intelligimus actu, quando phantasmata fiunt intelligibilia actu ». *Summ. cont. Gent.*, lib. II, c. 76.

(2) « Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit: sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex praemissis patet,

che non corre nè dal lato materiale, ossia da quello del contenuto e della verità de' principî, nè dal lato formale. Il primo principio — che il facente è da avere in onore più del fatto — genericamente sta: facciam solo notare che il fare è qui inteso nel senso del produrre. Ma ecco che il secondo principio — che cioè l'intelletto agente fa attuali gl'intelligibili — porta già una modificazione sostanziale nel senso del fare, in quanto qui il fare attuali gl'intelligibili non è una produzione de' medesimi, che sono pensati come già eternamente ed incorruttibilmente esistenti per sè, ma soltanto rischiaramento (l'intelletto agente è chiamato *lumen* dell'anima) e intellezione di essi. Nel qual caso, da una parte, abbiamo come la introduzione di un altro termine nell'argomentazione, una *quaternio terminorum* bella e buona; dall'altra, non si potrebbe più sostenere, almeno nel senso teistico, che l'intelletto che fa attuali gl'intelligibili sia da avere in onore più di questi: giacchè pel Teismo l'intelletto umano non può esser tenuto da più degl'intelligibili che sono eterni ed incorruttibili. Lasciando poi da parte altre osservazioni già fatte, che cioè non è vero che gl'intelligibili sieno entità incorruttibili fuori de' sensibili, come li pensa S. Tommaso, e che, inoltre, la voluta incorruttibilità dell'intelletto suppone provato che questo sia sostanza, il che non è provato e non è provabile, e simili, notiamo, da ultimo, che in questa dimostrazione si comincia colla onorabilità del facente e si continua e fi-

quum igitur intelligibilia actu inquantum huiusmodi sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens est incorruptibilis: ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens: ut ex praemissis patet ». *Summ. cont. Gent.*, lib. II, cap. 79.

nisce colla incorruttibilità del medesimo. Abbiamo accennato alla *quaternio terminorum:* se i termini li contiamo bene, finiremo per scoprire un paralogismo, pel quale dovremmo adoperare il vocabolo, non so se già mai adoperato, ma di sicuro, pel presente caso, formabile e adoperabile di *quinternio terminorum.* Insomma, è una dimostrazione che non ha nè capo nè coda nè logica consecuzione.

L'*ottavo* argomento è così: Qualsiasi forma non si corrompe se non o per l'azione del contrario, come il calore che si distrugge per l'azione del freddo, o per la corruzione del subbietto, come la virtù visiva che si distrugge per la distruzion dell'occhio, o pel venir meno della causa, come la luce che manca pel mancare del sole. L'anima non può corrompersi in nessuno de' detti modi: non in quello per azion del contrario, perchè, qual intelletto possibile, ella è conoscitiva e ricettiva di tutti i contrarî: non in quello per corruzion del soggetto, perchè l'anima è una forma che, quanto alla sua essenza, è indipendente dal corpo: non in quello per difetto di causa, perchè la causa di essa, essendo eterna (Dio), è indefettibile: dunque l'anima è immortale (1). — Il lato formale della dimostrazione, in grosso, corre, ma il lato materiale di essa è falso. Di fatto, la dimostrazione regge

(1) « Nulla forma corrumpitur, nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae. Per actionem quidem contrarii, sicut calor distruitur per actionem frigidi. Per corruptionem autem sui subiecti: sicut destructo oculo, destruitur vis visiva. Per defectum autem causae: sicut lumen aeris deficit, deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium, cum per intellectum possibilem ipsa sit co-

quando regga il principio che l'anima è una *forma* nel senso che l'intende S. Tommaso, nel senso cioè di forma *sostanziale*, ossia di sostanza altra dal corpo e separabile dal corpo. Però, come questo principio è falso, così ne è infirmata tutta la dimostrazione. Ma, indipendentemente da questo punto cardinale della cosa, son poi insostenibili gli stessi principî subordinati della medesima. Primamente, è insostenibile che l'anima non venga distrutta dal contrario, sol perchè contiene in sè tutti i contrarî siccome intelletto: qui S. Tommaso sposta, anzi muta addirittura la quistione *(ignoratio elenchi)*, perchè egli stesso parla di contrari *reali*, adducendo persin l'esempio del caldo e del freddo, e poi ne difende l'anima come se si trattasse di contrarî soltanto *ideali*, come è il caso della contenenza ideale de' medesimi da parte della medesima. La quistione vera sarebbe di vedere, se l'anima sia indipendente da' contrarî *reali*, quali sono, poniamo, il corpo, la composizione, la dissoluzione ecc. rispetto ad essa voluta incorporea, semplice, indissolubile ecc., e se resista e sopravviva ai medesimi. Sicchè dunque colla contenenza ideale de' contrarî non è a concluder nulla. Secondamente, è insostenibile che l'anima non si corrompa, per la ragione che sia incorruttibile ed indefettibile la sua causa eterna: giacchè il Teismo, non avendo mai dimostrato nè l'esistenza di Dio nè la sua

---

gnoscitiva, et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur: nullo igitur modo anima humana corrumpi potest ». *Summ. cont. Gent.*, loc. cit.

causazione del mondo, *non può validamente* invocare ed adoperare questa causa come principio dimostrativo nè dell'immortalità dell'anima nè di altro fatto mondano qualsiasi.

Il *nono* argomento è di bel nuovo tratto dal principio che l'intelletto è indipendente dal corpo, ed è concepito così: Se l'anima si corrompe col corrompersi del corpo, è necessario che si debiliti il suo stesso essere col debilitarsi del corpo: intanto, se si debilita qualche energia (*virtus*) animica col debilitarsi del corpo, questa è di quelle che han bisogno dell'organo corporeo: ma, poichè l'intelletto non ha bisogno di tal organo, perciò esso è incorruttibile: ma allora è incorruttibile anche l'anima, la quale è una *sostanza* intellettiva (1). — Non ci fermiamo su questo argomento, perchè esso poggia su due falsi principî lungamente discorsi ed apprezzati innanzi, l'uno cioè che l'intelletto non ha bisogno di organo corporeo, l'altro, che l'anima è una sostanza: falsi questi due principî, falsa, naturalmente, la dimostrazione.

Tali sono gli argomenti tomistici per l'immortalità dell'anima allegati nella *Somma contro i Gentili.* Ne vo-

(1) « Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens: inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debilitato corpore, ... quum igitur intellectus est virtus animae, quae non indiget organo, ut ex praemissis patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliam aliquam debilitatem corporis..... Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis: ergo et anima humana quae est intellectiva quaedam substantia, etc. ». *Summ. cont. Gent.,* loc. cit.

gliam ricordare un *decimo* ricorrente nella *Somma teologica*, il quale, benchè poggi anch'esso sugli stessi principî degli antecedenti argomenti, pur è presentato con una motivazione un po' diversa, che è la seguente. Cioè, per S. Tommaso il corruttibile è il materiale ed il composto, e la corruzione avviene propriamente nella materia, quando da essa si separa la forma. Ora, come l'anima è semplice, e, per giunta, è forma già separata e sussistente per sè, cioè forma pura, così in essa non può avvenire separazion di sorta, non potendosi separare da sè stessa, e quindi non può cessar di essere (1). — Anche per questo argomento non spendiamo ulteriori parole di confutazione, avendo esso lo stesso vizio di tutti o quasi tutti gli antecedenti, quello cioè di presupporre come dimostrata la non mai dimostrata sostanzialità dell'anima: per forma che è un argomento nullo come tutti i suoi compagni. Il Tomismo dunque è stato anch'esso impotente a dimostrare l'immortalità dell'anima, la quale, del resto, e ciò valga a discarico e dell'Aquinate e dei rimanenti teisti, è per sè stessa indimostrabile.

Che ella sia indimostrabile non siamo neppur noi i primi a dirlo, l'han già detto persin teisti sia contemporanei, sia successori di S. Tommaso istesso: ne vogliam ricordare due e grandi, i quali, vedendo la inanità di tutte le allegate dimostrazioni o di consimili, han chia-

---

(1) « Cum anima humana sit forma per se subsistens; expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se neque per accidens..... Secundum hoc autem accidit in ea (scil. materia) corruptio, quod forma separatur ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat ». *Summ. theol.*, p. I, qu. 75, art. 6.

ramente asserita l'impossibilità di dimostrare l'immortalità predetta, e sono Duns Scoto e Pietro Pomponazzi. Il primo di questi due si è limitato alla dichiarazione d'indimostrabilità (1) senza farsi ostile: ma il secondo è sorto come forte oppositore, esaminando gli argomenti de' sostenitori dell'immortalità ed additandone la falsità. La opposizione del Pomponazzi è poi stata tanto più importante, in quanto si collegava ed estendeva a tutte o di sicuro alle principali opinioni vigenti al suo tempo, alla averroistica, alla platonica e alla tomistica sì intorno alla natura dell'anima che intorno alle conseguenze che ne discendevano rispetto all'immortalità (2). Noi non

---

(1) « Animam esse immortalem probari non potest ». SCOTUS, *in sec. Sentent.*, dist. 43. Presso HAURÉAU, loc. cit., 2e partie, tom. second, pag. 247. Confr. la pag. 246.

(2) Queste opinioni, secondo lo stesso Pomponazzi, sono brevemente e nettamente designate dal Fiorentino colle seguenti parole: « Il Pomponazzi... nello esporre le diverse opinioni su tal proposito, le annovera con questo criterio. O l'anima si dice divisa in due parti, una mortale e l'altra immortale, facendo la prima moltiplicata secondo gl'individui, e l'altra unica per tutta la specie umana, e si avrà la sentenza di Temistio e di Averroé. Ovvero spartendo parimenti e realmente l'anima sensitiva dall'intellettiva, si lascerà tra loro la relazione di mosso e di motore; e si avrà la sentenza di Platone. O, in terzo luogo, si dirà che il senso e l'intelletto appartengono ad una sola anima, ma però che ella è di sua natura immortale, *simpliciter immortalis*, e per un certo rispetto soltanto mortale, *secundum quid mortalis*, e si avrà la sentenza dell'Aquinate. O, infine, attribuendo il senso e l'intelletto all'anima, si dirà che sia mortale ed immortale, non però ugualmente, ma mortale di sua natura, *simpliciter*, ed immortale in un certo rispetto, *secundum quid*, e si avrà la sentenza che il Pomponazzi sostiene. Le due prime opinioni convengono nello scindere l'unità dell'anima in due, nello stralciare il senso dall'intelletto, rompendo la personalità umana in due frammenti, non che diversi, opposti. Se non che dell'intelletto l'una fa qualcosa di unico e di

possiamo estenderci in proposito, e rimandiamo il lettore all'eccellente citato libro del Fiorentino (specialmente a pag. 157 ss.). Non possiamo però a meno di rilevare due cose notevoli, l'una consequente, l'altra inconsequente. L'una, e la consequente, è che, quando il Pomponazzi, dal punto di vista aristotelico, concludeva alla mortalità dell'anima, egli interpretava ed applicava con consequenza i principî aristotelici in proposito; giacchè veramente, come abbiamo già rilevato, questi menano alla mortalità. L'altra, e la inconsequente, è che, se il Pomponazzi aristotelico giungeva a tal consequenza, non doveva poi inconsequentemente ammettere anch'egli coi teisti da lui combattuti le intelligenze separate, delle quali l'intelletto era appunto una: ciò è antiaristotelico. Ma bisogna notare che il Pomponazzi usciva appena dal medioevo e non aveva ancora smessi, almeno nel libro sull'*Immortalità* e relativa critica certi principî che erano perfettamente in contraddizione colle sue idee. A somma lode di lui bisogna però aggiungere che più tardi corresse anche sì fatta inconsequenza, prima nell'*Apologia* in modo parziale e dubitativo, ammettendo la possibilità che l'intelletto possa esser presente nella materia

separato; l'altra invece lo moltiplica secondo gl'individui, e lo fa albergare in essi. Le due ultime si accordano anch'esse nel riconoscere l'anima come un'unica ed impartibile forma, ed in ciò discordano dalle due precedenti, facendo in comune gli sforzi per mantenere integra l'unità della persona. Se non che, dove la prima di esse fa che, in grazia dell'intelletto, la persona umana goda la prerogativa della immortalità, l'altra, in vista del senso, fa travolgere nel fato, a cui questo sottostà, tutta quanta la persona, non escluso l'intelletto ». FIORENTINO F., *Pietro Pomponazzi*, ecc. Firenze, 1868, pag. 157 s.

stessa siccome un principio, una energia della medesima, e poscia interamente e risolutamente nel libro della *Nutrizione,* nel quale egli respinse la trascendenza dell'intelletto separato e ammise l'immanenza di questo nella materia (1).

Ad onta della famosa e fiera opposizione del Pomponazzi, nel Teismo filosofico postmedioevale la quistione dell'immortalità è stata, come abbiam detto, fra i teisti continuamente e non meno ardentemente oggetto di sforzi per risolverla affermativamente e per darne una fondata dimostrazione. Ma, se gli sforzi han continuato e son persino cresciuti, non perciò si è riuscito meglio nell'intento: e non si poteva riuscire, per la semplice ragione che il principio onde si prendevano le mosse per la dimostrazione era il medesimo, la sostanza, come le specie di prove eran parimenti le stesse. Il lettore sa che l'uomo che nel Teismo postmedioevale si è più segnalato in proposito ed ha avuto, staremmo per dire, un universale seguito ed accoglimento è stato Cristiano Wolfio, e quindi, ad integrazione dell'anzidetto, va ricordato il suo pensiere in proposito.

Wolfio. — Il Wolfio esprime innanzi tutto le condizioni necessarie per la dimostrazione in discorso. Ei dice che chi vuole dimostrare l'immortalità deve provare: 1° che l'anima sopravviva al corpo, e che però non perisca; 2° che continui nello stato delle percezioni distinte; 3° che conservi la memoria di sè e di quel che

(1) Rimandiamo novellamente al Fiorentino (loc. cit., pag. 173 ss.), il quale ha molto bene esposto questo punto, rilevando egli pel primo l'importante particolarità della immanenza dell'intelletto, onde è parola nel testo.

essa era in questa vita (1). I due ultimi punti si risumono in ciocchè si appella ed egli stesso appella la *persona* o la *personalità* (2): e così per lui, in conformità delle dottrine teistiche, le condizioni necessarie d'immortalità sono, da una parte, la perennità dell'essere animico, dall'altra, la coscienza ed identità di coscienza del medesimo. Ed ha perfettamente ragione, perchè una perennità dell'anima scompagnata dalla coscienza è come se non fosse.

Ciò posto, come dimostra egli l'immortalità dell'anima? come tutti i rimanenti teisti, cioè, appoggiandosi al principio che l'anima è una sostanza semplice, e che come tale ella non ha parti, non avendo parti non può scomporsi e corrompersi, ed essendo incorruttibile, è immortale (3). L'anima è poi detta da lui sostanza semplice, per la ragione che non è un corpo nè un attributo corporeo; o non è un corpo, perchè ella è conscia di sè, ed il corpo invece è incapace di coscienza e di pensiere ecc. (4): tutto insomma come nel rimanente Teismo.

---

(1) « Immortalitatem animae demonstraturus evincere tenetur, 1. quod a morte corporis superstes sit, nec unquam intereat; 2. quod in statu perceptionum distinctarum perseveret; et 3. quod memoriam sui conservet, seu vitae praeteritae memor sibi conscia sit, eam ad se pertinere ». *Christiani Wolfii Psychol. rational.* Veronae, 1737, § 737.

(2) « Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens, quod ante in hoc vel isto fuit statu ». Ibid., § 741.

(3) « Anima incorruptibilis est per essentiam et naturam suam (il così detto argomento metafisico dell'immortalità). Anima enim substantia simplex, partibus caret, adeoque impossibile est ut in partes dissolvatur et hac dissolutione facta existere desinat, consequenter intereat. Est igitur incorruptibilis ». Ibid., § 729.

(4) « Anima est substantia simplex. Anima enim non est corpus

Anche qui non possiamo far altro che ripetere tutte le osservazioni fatte pe' rimanenti teisti, e però ci asteniamo da ulteriore confutazione, avendo noi come sulla palma della mano mostrata l'assurdità del principio della sostanza animica, e che perciò anche le prove del Wolfio e di tutti quelli che le han ripetute e le ripetono sono perfettamente nulle. Essendo nullo ciò, ci asteniamo parimenti dal cercare la validità della seconda essenziale condizione dell'immortalità dell'anima, quella cioè che questa nell'altra vita conservi la coscienza di sè, della sua identità personale ecc., condizione che Wolfio cerca e crede di dimostrare ne' §§ 745 e 746, ma che non dimostra punto. Se l'anima non è una sostanza, non può, separata dal corpo, sussistere per sè come entità propria, e quindi non può esercitare le funzioni memorative e riconoscitive della propria persona e di altro, le quali son possibili unicamente colla cooperazione delle funzioni corporee. Sicchè dunque anche le prove wolfiane son perfettamente illegittime.

A Wolfio ed alla illegittimità delle sue prove si riferisce un uomo importante e famoso, Emanuele Kant, che non possiamo omettere di ricordare: tanto più che la sua mira è quella di determinare e mettere a nudo proprio quella illegittimità che è in fondo alle prove esaminate. Il Kant, che aveva esaminato ed oppugnato

---

nec quoddam corpori communicatum attributum etc... ». Ibid., § 48. — « Anima materialis, seu corpus esse nequit. Anima enim sibi sui et aliarum rerum extra se conscia est. Sed corpus cogitare nequit, nec cogitandi facultas eidem communicari nequit, quam per se non habet. Anima igitur corpus esse nequit, consequenter nec materialis esse potest ». Ibid., § 47.

le prove dell'esistenza di Dio, ha fatto qualcosa di simile anche per le prove dell'immortalità dell'anima: solo però che, più che rivolgersi direttamente contro queste ultime, si è, allargando la quistione e l'esame, direttamente rivolto contro quella psicologia, da' cui concetti fondamentali si traevan poi i principî ed il fondamento delle stesse prove dell'immortalità. Come il lettore ha visto, i concetti che sono a fondamento delle predette prove son quelli di *sostanzialità, semplicità* e *personalità* dell'anima. Ebbene, questi concetti sono ad un tempo quelli che costituivano i principî fondamentali di quella tale psicologia che da Wolfio in qua si è appellata psicologia *razionale* (versante intorno alla natura *essenziale* dell'anima, a differenza di quella appellata *empirica* o sperimentale, che considerava il lato *fenomenico* della medesima). Ora, è contro di essa e relativi principî che Kant rivolge il suo esame critico. Ad intender bene il pensiere di questo, va premesso il concetto fondamentale di detta psicologia razionale, il quale è l'*Io*, o, come anche Kant lo esprime a modo di giudizio, l'*Io penso*. « L'*Io penso*, dic'egli (1), *è l'unico testo* (der alleinige Text), *da cui la psicologia razionale svolge tutto il suo sapere* (ihre gange Weisheit) ». Ma che cosa è questo *Io penso?* è la percezione, o, come Kant l'appella, l'appercezione di tutti i fenomeni interni, da' quali non è mai scompagnato: e l'*Io penso* non solo appercepisce ed accompagna questi fenomeni, ma, per giunta, è quel desso che « *rende possibili* (ibid., 276) *tutti i concetti trascendentali, ne' quali è detto: Io penso la sostanza,*

(1) Werke, *Kritik d. rein. Vernunft,* ediz. cit., II, pag. 277.

la causa, ecc. ». Ora, la predetta psicologia considera la natura dell'anima in guisa che, dal punto di vista della (categoria della) modalità (loc. cit., pag. 277), la pensa come *sostanza;* dal punto di vista della qualità, la pensa come *semplice;* dal punto di vista della quantità, come numericamente *una ed identica;* e, dal punto di vista della relatività, in rapporto con obbietti possibili nello spazio. « *Da tali elementi* (loc. cit., pag. 278) *per pura e semplice combinazion di essi ed indipendentemente dalla conoscenza di altri principî, sorgono tutti i concetti della psicologia pura* (razionale). *Questa sostanza, come puro e semplice obbietto del senso interno, dà il concetto della* IMMATERIALITÀ; *siccome sostanza semplice, dà il concetto della* INCORRUTTIBILITÀ; *la identità di tal sostanza, siccome sostanza individuale, dà la* PERSONALITÀ; *il complesso di queste tre* (immaterialità, incorruttibilità, personalità) *dà la* SPIRITUALITÀ; *la relazione cogli obbietti nello spazio dà il* COMMERCIO (dell'anima) *coi corpi, con che la predetta psicologia rappresenta* (stellt vor, pone) *la sostanza pensante siccome il principio della vita nella materia, cioè come anima e come fondamento* (Grund) *dell'*ANIMALITÀ; *e questo principio animico istesso ristretto alla spiritualità lo rappresenta siccome* IMMORTALITÀ ». Che cosa ora trova Kant esaminando questi principî della psicologia razionale che egli ha sì stupendamente additati tanto nella lor concezione e genesi psicologica, quanto nella loro connessità coll'immortalità? Trova che lo spirito, sulla norma e la base di essi, fa de' raziocinî (*Vernunftschlüsse*) che « *non contengono premesse empiriche di sorta* (loc. cit., pagina 273) », e tali che « *da qualche cosa che non co-*

nosce, conclude a qualche altra cosa, di cui non ha alcun concetto (keinen Begriff), *e alla quale, mediante una inevitabile illusione* (Schein) *attribuisce obbiettiva realtà* ». Ora, questo passare e concludere dal concetto (dal pensiere, dal subbietto) alla realtà (all'essere, all'obbietto) costituisce per Kant un paralogismo, e quella tale psicologia di siffatti paralogismi ne fa quattro, passando dal *concetto* della sostanzialità, semplicità, personalità ed esistenza dell'anima indipendente dagli obbietti, alla *reale esistenza* dell'anima istessa siccome sostanza, persona ecc. e quindi alla immortalità di essa siccome sostanza immateriale ed incorruttibile. Tale è il pensiere generico kantiano di sì fatti paralogismi e de' risultati *negativi* cui menano rispetto all'immortalità.

Quanto poi allo speciale additamento e alle relative confutazioni di questi paralogismi istessi, rimandiamo a Kant (ibid., pag. 280 ss.), limitandoci ad accennare il pensiere kantiano rispetto al primo che è il cardinale, e con cui stanno o cadono gli altri tre, cioè a quello concernente la sostanzialità dell'anima. Ora, la *sostanza* è, secondo Kant, non altro che un *concetto,* una *categoria* dell'intelletto, e quando lo spirito umano dal concetto della sussistenza dell'anima passa a far di questa una *cosa* sussistente, una reale ed obbiettiva sostanza, fa un raziocinio sofistico, ossia contrario alla logica. Perchè le « *categorie pure* (ibid., pag. 281), *e di queste ne è una la sostanza, non hanno importanza* (Bedentung, validità) *obbiettiva* », ma soltanto subbiettiva. Se si vuole adoperare l'espressione « *L'anima è una sostanza* », Kant non ha nulla in contrario, purchè però « *si esprima una sostanza soltanto nell'idea, non già nella realtà* »

(ibid., pag. 282). Si può accogliere o respingere come si vuole il punto di vista *subbiettivistico* kantiano; ma una cosa è indubitabile, ed è che la critica kantiana, spogliata di questo elemento subbiettivo, esprime la profonda verità che l'immortalità dell'anima è dalla psicologia teistica conseguita surrettiziamente ed illegittimamente, perchè del principio animico, contrariamente all'esperienza ed alla ragione, se ne fa una sostanza. Essendo falso ciò, cade tutta la corrispondente concezione psicologica della cosa ed il conseguente cumulo di prove dell'immortalità. Cadendo ciò, cade però anche un'altra cosa, cade cioè l'istesso *postulato* dell'immortalità, col quale Kant nella *Critica della Ragion pratica* ha riammesso ciocchè aveva dichiarato inammissibile secondo la *Critica della Ragion pura*. Essendo questo anch'esso un punto memorabile del pensiere filosofico kantiano, ne alleghiamo a piè di pagina il corrispondente luogo; tanto più che esso, oltre alla espressione del puro e semplice postulato, contiene anche una specie di *prova morale* dell'immortalità (1) (la qual prova, per giunta, è in

---

(1) « L'effettuazione del sommo bene nel mondo è il necessario obbietto di una volontà, la quale è determinabile mediante la legge morale. In questa volontà però la condizion suprema del sommo bene è la *piena conformità* (völlige Angemessenheit) della intenzione colla legge morale, conformità che perciò dev'essere non men possibile del suo obbietto, siccome quella che è contenuta nell'istesso precetto (Gebote, esigenza) di promuoverlo. Questa piena conformità è *santità* (Heiligkeit), cioè una perfezione di cui non è capace alcun essere spirituale del mondo sensibile, e in nessun momento della propria esistenza. Se non che, poichè essa (*perfezione e santità*) è insiememente richiesta come praticamente necessaria (praktisch nothwendig), perciò non può effettuarsi che in un *progresso infinito* (in einem ins Unendliche gehenden Progressus)

qualche guisa precorritrice di un'altra di Fichte il giovine, che pur vogliamo mentovare). Quanto alla prova morale, ce ne rimettiamo all'anzidetto, rilevando però ad un tempo che l'istesso Kant non le attribuisce altro valore se non quello di un semplice postulato (esigenza) pratico, non quello di una proposizione (*Satz*) o meglio di un principio teoreticamente (e quindi razionalmente e logicamente) dimostrabile. Il medesimo va detto dell'altro postulato dell'esistenza di Dio, ch'egli nella *Ragion pratica* pure ammette accanto a quello dell'immortalità.

Sarebbe sufficiente il già detto per ciocchè concerne le prove e la corrispondente validità, ma non possiamo tenerci, da una parte, dal ricordare ancora due o tre uomini degli ultimi tempi, Rosmini, uomo avuto in gran conto presso di noi, per l'Italia, e il giovine Fichte per la Germania; dall'altra, di aggiungere alcune altre considerazioni, le quali renderanno più evidente la impossibilità delle prove dell'immortalità.

Quanto agli uomini, ricorderemo prima quello dell'Italia, non tanto perchè avesse messo innanzi argomenti

---

verso quella piena conformità; ed è necessario, secondo i principii della ragion pratica, di ammettere una sì fatta *progressione* siccome il reale obbietto del nostro volere. Ma questo progresso infinito è possibile soltanto nella presupposizione di una *esistenza infinitamente* duratura e personale dell'essere razionale (cioè dell'immortalità dell'anima). Il sommo bene dunque, praticamente, è possibile soltanto nella presupposizione dell'immortalità dell'anima, la quale perciò, come inscindibilmente legata colla legge morale, è un *postulato* della ragion pratica (pel quale postulato io intendo un principio *teoretico* — benchè però indimostrabile come tale — in quanto esso è in modo indissolubile congiunto a una legge *pratica*, incondizionatamente valevole *a priori*) ». *Kritik der praktisch. Vernunft*, *Werke*, Bd. VIII, pag. 261 s.

nuovi e saldi, quanto piuttosto per rilevare la niuna saldezza di quello ch'ei propone e tiene per la quintessenza e la base di tutti gli altri finora proposti. Egli pensa, cioè, che tra le prove che si allegano in sostegno della immortalità, la *fondamentale* sia quella che poggia sulla natura dell'anima determinata dall'obbietto, o, com'ei dice, dal termine della medesima: ed il termine dell'anima (intellettiva) è, secondo lui, l'*essere possibile* o *in universale:* essendo questo eterno ed immortale, è quindi immortale anche l'anima (1). Or noi diciamo che il nostro Rosmini fonda la ragion di essere e la solidità della prova dell'immortalità su d'un essere che non solo non è punto solido, ma che è addirittura inesistente ed immaginario esso stesso, qual è appunto l'*essere possibile*. Per ciocchè concerne l'immaginarietà di questo, noi crediamo di averla mostrata come sulla palma della mano nel nostro scritto sull'ente possibile del Rosmini, il quale scritto fa propriamente parte del II vol. della presente opera, ma che come *Saggio* fu già pubblicato nella *Filosofia delle scuole italiane,* vol. 26, disp. 1ª. Se l'essere possibile *come lo pensa il Rosmini non esiste,* non può essere intuito nè come essere eterno ed immortale, nè come essere qualsiasi; ed allora è naturale che la prova

(1) Il Rosmini, dopo avere esposto il suo modo di dimostrare l'immortalità dell'anima, lo risume con queste parole: « Noi abbiamo data la prova dell'immortalità dell'anima umana partendo dal principio che *la natura di ogni soggetto è determinata dal suo termine.* Onde l'anima umana, avendo a termine l'essere in universale di natura eterna ed impassibile, forz'è ch'ella pure duri perpetua. Questa è la *fondamentale,* a cui si riducono tutte l'altre prove che furono date fin qui dell'immortalità dell'anima ». *Psicolog.*, vol. I, pag. 366 s. Novara, 1846.

del nostro filosofo, lungi dall'essere la *fondamentale* di quelle finora conosciute, è, al contrario, la più vana di tutte le escogitate ed escogitabili. Del resto, anche che esistesse e fosse intuito, ed intuito come si voglia, non ne seguirebbe parimenti l'immortalità, perchè dalla natura e durata dell'obbietto, o del termine, come dice Rosmini, non segue punto la natura e durata del subbietto. È un paralogismo più volte rilevato innanzi negli argomenti di S. Agostino, S. Bonaventura e S. Tommaso e che rimonta persino a Platone. Il Rosmini adduce sei o sette altre prove dell'immortalità, note e consuete da lui ritenute legittime e che sono invece illegittime tutte. Dal punto di vista psicologico di questo problema ei si muove nella medesima orbita de' principî della psicologia teistica (e della wolfiana detta razionale), accogliendo e dimostrando anch'egli più o meno nell'istessa guisa che l'anima è *sostanza,* è sostanza *semplice*, e via dicendo (1), tutto come gli altri teisti: e per conseguenza noi non abbiamo ad aggiungere nè toglier verbo a quello che abbiamo innanzi osservato.

Fichte il giovane, uscito dal seno dell'hegelianismo e seguìto da altri ed associandosi con altri, propugnò un Teismo, che doveva essere diverso dal Teismo antico e medioevale. Se è o non è tale, non è qui il luogo di discuterne: ci riferiremo a ciò nella seconda parte del nostro lavoro, ove tratteremo del Teismo dal punto di vista storico. Quanto alle prove storicamente note

---

(1) Ved. *Psicolog.*, loc. cit., pag. 86 ss., ove ei crede di dimostrare appunto che l'anima è sostanza; pag. 211 ss. ove crede di dimostrare la semplicità; e pag. 326 ss. ove crede di dimostrare l'immortalità dell'anima istessa.

e da noi allegate ed esaminate, ei non crede al valore di esse singolarmente prese: per lui « *non ci sono singole ragioni o singole dimostrazioni* (keine Einzelgründe oder Einzelbeweise) *per l'immortalità, e perciò neppur contro la medesima* » (1). A suo avviso, l'opinione che possa avere « *la maggior probabilità* (die grössere Wahrscheinlichkeit) » in proposito, dev'essere il « *risultato integrale di una larga e comprensiva* (umfassenden) *scienza dello spirito nel suo rapporto colla natura* » (ibid.). Dice probabilità, perchè « *dello stato di fatto dell'avvenire del nostro essere non può darsi prova diretta e immediata* » (ibid., pag. 82). Conformemente a ciò, pensa « *non darsi per l'immortalità alcuna prova* a priori (keinen apriorischen Vernunftbeweis) », ma che possa invece « *parlarsi di una prova sperimentale* (Erfahrungsbeweise) *nel senso che vengano investigate le condizioni empiriche* che entrano nella quistione » dell'immortalità per vedere se sono in accordo o in disaccordo con la quistione istessa (ibid., pag. 82). E, dopo avere investigata ed apprezzata la cosa ne' suoi diversi aspetti, il Fichte giunge al risultato che la vera ed unica prova dell'immortalità è quella che si appella etica, e che egli risume in questi termini: « *La esistenza dell'uomo in genere* (loc. cit., pag. 339) *e più da vicino il corso storico mondano* (der geschichtliche Weltlauf) *che egli produce da sè stesso rimarrebbero senza scopo* (zweck-und inhaltlos), *e, d'altra parte, la immanente finalità che vediam dominare in tutto il creato a noi conoscibile e in ogni formazione che si*

(1) *Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen von I. H. Fichte.* Leipzig, 1867, p. 81.

mostra perfetta nel suo genere, sarebbe profondamente sconosciuta (verletzt, offesa), *quando l'uomo e propriamente l'uomo personale dovesse esser pensato soltanto siccome un essere terrestre* (ein epitellurisches Wesen): *il vero scopo ch'ei porta in sè stesso si mostra piuttosto come non perfettamente attuabile* (nicht vollständig erfüllbar) *ne' limiti della sua esistenza terrena* ». Ora « *questa* (ibid., pag. 355) *generale insufficienza della vita terrestre per lo spirito è quella che costituisce la prova etica pienamente valevole* (vollgültig) *della sua perennità* ». Imperocchè « *dalla natura della storia e dalle condizioni telluriche della medesima si inferisce che nell'esistenza terrestre non può trovarsi la piena definitiva destinazione* (Bestimmung) *dell'uomo* » (loc. cit., pag. 419).

Questa prova etica del Fichte ha un po' l'*apparenza* di novità, ma nella *sostanza* è pur sempre la prova morale conosciuta, e nella motivazione ha anche una certa simiglianza colle ragioni allegate da Kant in sostegno del suo mentovato postulato dell'immortalità. Se è così, il nostro giudizio *generale* sulla prova fichtiana non può essere se non quel medesimo che abbiamo espresso per la prova morale in genere. Se non che, vogliamo *specificamente* rilevare che il vizio capitale della prova del Fichte è quello di concepire e determinare lo scopo umano e l'attuazion sua in modo falso, cioè in modo sconforme alla natura umana e alle inscindibili condizioni che accompagnano questa natura istessa. La concezione è falsa per un duplice ed opposto aspetto: primamente, perchè pensa che lo scopo umano non si attui compiutamente sulla terra, il che non è vero: seconda-

mente, perchè pensa la compiutezza dello scopo umano in un modo che esce dalla natura umana ed è d'impossibile attuazione. Per intendere la ragione di quel che affermiamo, ricordiamo un principio incontestabile, il quale è che lo scopo degli esseri è conforme alla loro natura, e che quindi lo scopo umano è e dev'essere conforme alla natura umana. Ciò posto, noi osserviamo, contrariamente al primo punto della falsa concezione, che l'uomo attua il suo scopo in terra conformemente alla propria natura: di fatto, essendo la natura umana l'inscindibile unità di elementi corporei e spirituali, ed essendo l'uomo attivo, corporeamente in tutte le funzioni della vita fisica, compresa la suprema della propagazion della specie, e spiritualmente in tutte le funzioni della vita spirituale individuale, domestica, civile, nazionale, internazionale, artistica, religiosa, scientifica, egli è attuoso, e così attua il suo scopo, nel modo e nella integrità degli elementi che son proprî e costitutivi della natura umana. Ora, quando un essere attua tutti gli elementi della sua natura, quest'essere, *nel suo genere,* è compiuto ed ha compiutamente attuato lo scopo della propria vita. Il Fichte ha voluto invece vedere nella vita umana terrena un'*incompiuta attuazione* della sua destinazione, credendo e sostenendo che l'uomo non abbia esaurito in questa gli elementi della propria attività. Ma si badi che, se si dice inesaurita l'attività umana in questa vita, e si pone l'esigenza di una vita individuale immortale ed eterna, bisogna dimostrare la realtà di questa indefinita ed eterna inesauribilità della potenza dell'individuo. E contro a questo special punto della prova fichtiana ha già molto giustamente obbiettato Davide

Strauss: « *Onde mai si ha conoscenza della inesauribilità delle umane disposizioni* (der menschlichen Anlage)? *Dall'esperienza certamente no* . . . *La infinità delle disposizioni spirituali dell'individuo è una vuota astrazione, consistendo anzi l'individualità nella limitazione delle medesime* » (1). Non c'è che replicare.

Quanto poi al secondo punto della falsa concezione, che cioè si assegni all'uomo uno scopo d'impossibile attuazione, la cosa è tanto più evidente, in quanto Fichte è egli stesso il primo a riconoscere nell'uomo la predetta inscindibile unità dell'elemento corporeo e dell'elemento spirituale. Come potrà allora l'uomo esser conscio ed esercitare le funzioni umane per l'ulteriore incessabile compimento dello scopo, quando, disfatto il corpo, vien meno uno dei due essenziali elementi? Si addita un modo: si dice, come afferma chiarissimamente il nobile amico e degno collaboratore del Fichte, l'Ulrici, che lo potrà, in quanto l'anima nella vita futura ritornerà in quelle condizioni naturali e corrispondenti funzioni fisiologiche, nervose ecc., che egli, non altrimenti che il Fichte, ammette come indispensabili alle funzioni spirituali e conscie dell'uomo. Quanto al modo del ritornarvi, Ulrici accoglie quello del « *Cristianesimo che ammette non solo la perennità* (Fortdauer) *dell'anima dopo morte, ma anche la risurrezione del corpo, vale a dire la restituzione* (Wiederherstellung) *dell'organismo corporeo o piuttosto la ricongiunzione* (Wiedervereinigung) *dell'anima con un corpo* NOVELLO *simile e più perfetto e più vicino alla natura dell'anima istessa* » (2). Patisca

(1) *Christlich. Glaubenslehr.*, II, pag. 715 s.

(2) *Gott und die Natur von Ulrici.* Leipzig, 1862, pag. 252.

il rispettabile Ulrici che a lui, che fu benevolo censore d'un nostro libro (1), noi sorgiamo oppositori. Quanto alla risurrezione, noi ce ne rimettiamo a ciocchè sarà detto fra poco. Ma, anche, indipendentemente da questa, come farà l'anima a persistere e ad esser conscia fuori del corpo finchè non avverrà la risurrezione, dovendo, secondo il cristianesimo istesso, passare un tempo lunghissimo tra la morte e la risurrezione? Se non si chiarisce e assoda questo punto, l'immortalità diviene insostenibile con tutta la stessa insostenibile risurrezione. Quanto al Fichte, ricordiamo poi un altro punto che non può non avere importanza anche per l'amico Ulrici, quello cioè che la quistione dell'immortalità, secondo il primo, dev'esser messa in accordo colle *condizioni empiriche* di ciocchè si riferisce ad essa. C'è questo accordo nella risurrezione in genere, indi nella ricongiunzione dell'anima non più coll'istesso corpo, ma con un novello corpo, e via dicendo? Nessuno potrebbe affermarlo.

Tali son le prove dell'immortalità, tale il nostro apprezzamento, il quale colla più grande convinzione scientifica possiam finalmente risumere in queste due sentenze: 1ª Il Teismo filosofico non ha mai provata l'immortalità dell'anima, essendo illegittime tutte e singole le prove da esso allegate; 2ª Il Teismo non potrà mai provare la immortalità dell'anima, perchè, per provarla, dovrebbe provare che questa è una sostanza, il che non è provabile, e non è provabile, perchè non è vero.

---

(1) Di quello della « Pena di morte e della sua abolizione » nella *Zeitschr. fur Philos. u. philos. Kritik*, Bd. 68, pag. 287 ss., e cogliamo volentieri questa occasione per ringraziarnelo.

A dir vero, il Teismo si è sempre lusingato e si lusinga tuttora del contrario, e respinge tutto ciocchè la scienza gli dimostra fino alla evidenza in proposito. Ma ciò viene dal perchè, quando esso dalle funzioni spirituali e dalla special natura di esse, a differenza delle corporee, crede d'inferirne la semplicità, la sostanzialità, la personalità ecc. dell'anima, siccome d'una entità altra dal corpo, dimentica che l'anima è intellettuale, personale ecc. non sola, ma in union col corpo, anzi nella stessa vita e colla stessa vita corporea. È per la cooperazion del corpo che l'anima sente, pensa, si raccoglie in sè, si pensa a sè identica ecc. Togliete la cooperazione, e tutto ciò, ossia tutte le funzioni animiche non possono più esercitarsi. Si è per giunta ricordato e mostrato come, oltre all'esser le funzioni psichiche in genere indissolubilmente congiunte alle organiche e fisiologiche, le funzioni intellettive (che sarebbero, nel caso dell'immortalità, richieste per la coscienza e riconoscenza della propria personalità) sono dipendenti dalla circolazione del sangue, e persin dalla quantità e qualità del medesimo. Come potrebbe l'anima, fuori della vita corporea, conoscersi e riconoscersi la tale anima individuale? È dunque una verità incontestabile il dire che il Teismo filosofico non ha mai provato e non potrà mai provare l'immortalità dell'anima.

Ma noi non abbiamo neppur messi in evidenza (e queste sono le annunziate finali considerazioni in proposito) tutti i punti e tutti i quesiti di cui si chiederebbe una giustificazione ed una soluzione, perchè, anche indipendentemente dalla sopravvivenza della personalità e della voluta sostanza dell'anima, quest'ultima potesse vi-

vere immortale. Eccone, di fatto, alcuni altri. Che l'anima possa vivere immortale in una vita futura, che è altra dalla presente, vuol dire che ella debba vivere due vite, ossia che debba aver due esistenze. Ciò fa sorgere naturalmente i seguenti quesiti:

1° Può *una* medesima anima aver *due* esistenze non solo diverse, ma *opposte*, ed opposte al punto che sono l'una il rovescio e la negazione dell'altra (giacchè le condizioni e leggi *sopranaturali* della vita futura son la perfetta negazione delle condizioni e leggi *naturali* della vita presente) e pur rimanere in entrambe la *stessa immutata* personalità ed esistenza? La risposta e la soluzione del quesito non posson darla nella scienza che la ragione e la realtà. La ragione, colle leggi che la governano, non può rispondere affermativamente; e la realtà non può indicarne, non diciamo un esempio, ma neppur la più lontana analogia con qualsivoglia forma di esistenza.

2° La seconda vita non è qui, ma altrove. Sia qual si voglia ed ove si voglia questo altrove, se l'anima dovrà vivere in esso, bisogna che pur vi pervenga. Ma con quai mezzi e con quali leggi venirvi? L'anima *inestesa* non può percorrere l'esteso e andar da luogo a luogo. Non vi sarebbe teista ragionevole che nol consentirebbe. Anche qui dunque la ragione è muta e la realtà si ribella.

3° Posto che vi venga, ove sarà ella, sarà in un luogo o non sarà in un luogo? S. Agostino pensa che le anime per essere in un luogo debbono essere unite al corpo (1)

(1) « Cito quidem responderi potest ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore. In 12 sup. Genes. ad alteram ». Presso S. Tommaso, *Supplem. tertiae partis Summ. theol.*, etc., qu. 69, art. 1.

ed in ciò egli ha perfettamente ragione, ed è più vero e più speculativo di S. Tommaso, il quale, invece, ha in proposito, a dir così, tutta una topografia, perchè non solo pone che l'anima sia in un luogo anche senza corpo, ma ammette cinque diverse località delle anime secondo i diversi stati delle medesime nella vita sopranaturale (1). Se non che, nè l'uno nè l'altro possono difendere quel che sostengono, e non solo difenderlo innanzi alla ragione, la quale, in conformità di tutto il nostro antecedente apprezzamento, non può ammettere anime esistenti staccate da' corpi, ma innanzi alla stessa dottrina teistica. Di fatto, se le anime, come giustamente vuole S. Agostino, non possono essere ed andare in un luogo senza corpo, ove saranno elle pur senza corpo prima del giudizio finale e della corrispondente risurrezion de' corpi, che avviene dopo lunghissimo tempo? Quel che sostiene S. Agostino non è dunque accordabile colle esigenze del Teismo. E, quanto a S. Tommaso, se le anime debbono essere in un luogo, questo bisogna che pur abbia le condizioni di ciò che si appella e costituisce un luogo, cioè una continuità, una estensione, un orizzonte, de' confini ecc., insomma, delle condizioni spaziali, *dalle quali il*

(1) « Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora quorum sint formae vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quandam, secundum gradus dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco... Et ideo animas quae sunt in participatione perfecta deitatis in caelo esse ponimus: Animas vero, quae a participatione huiusmodi impediuntur loco contrario dicimus deputari ». Nel citato luogo di S. Tommaso. E ibid., art. 9, è detto: « Quinque animarum corporibus exutarum receptacula, secundum diversos earum status convenienter enumerantur; nimirum paradisus, limbus Patrum, purgatorium, infernus, limbus puerorum ».

luogo è indivisibile. Ora, un luogo che fosse tale, non sarebbe punto un luogo sopranaturale ed estracosmico, ma un luogo naturale e cosmico, avendo appunto le corrispondenti condizioni naturali sopradette. Ma allora ne consegue che un'anima che vive in sì fatto luogo non può, come vuole il Teismo, vivere una vita sopranaturale ed estracosmica, ma dee vivere una vita naturale e cosmica, quale esigono le condizioni di un sì fatto luogo: e però dovrebbe rifare la stessa vita presente, la quale non è immortale, ma mortale. Sappiamo bene che S. Tommaso pensa e vuole che il luogo, ove sarebbero le anime, non sia come il sopraddetto, colle condizioni cioè spaziali di estensione, confini ecc.; giacchè ei parla di un luogo, nel quale le anime sarebber *quasi in loco.* Ma, diciamolo francamente, ei pensa e vuole l'impossibile, l'inimmaginabile, ciocchè non può aver senso; giacchè un luogo è possibile ed ha senso soltanto quando ha le predette condizioni, e un luogo senza condizioni locali è un luogo che non è luogo, cioè è una *contradictio in adiecto;* come ne è una seconda l'esser le anime in un luogo soltanto come *quasi in loco,* che è come dire che sono in un luogo senza essere veramente e propriamente in un luogo. Che cosa è un luogo che dev'esser quasi un luogo? Non è nulla, è una entità impensabile, è un ripiego, è un collocar le anime ove non son collocabili, ove non le vuole nè può volerle l'istesso Teismo, perchè il Teismo dice chiaro che la vita immortale dell'anima è vita sopranaturale. Ora, nella vita *sopranaturale* non ci può essere luogo che, colle sue indispensabili condizioni spaziali, è cosa interamente *naturale.* In conclusione, le condizioni *locali* della esistenza immortale dell'anima sono assolutamente impossibili e

contrarie alla ragione, alla realtà ed all'istessa concezione teistica della natura della sopranaturalità. E se le anime non possono essere in un luogo, ove potrebbero mai essere? In Dio, no, perchè ciocchè è in Dio è Dio; nel mondo, neppure, perchè ciocchè è nel mondo fa parte del medesimo ed è nelle condizioni e leggi naturali, non già sopranaturali quali dovrebbero essere quelle dell'anima immortale. Pel Teismo, intanto, fuori di Dio e fuori del mondo non c'è altro, e ciocchè non può essere nè nell'uno nè nell'altro non può addirittura essere ove che sia. Pare che esso abbia sentito questa impossibilità e cercato di rimediare con un'altra dottrina, intendiamo dire con quella della risurrezione, di cui diremo brevemente.

---

5. La risurrezione dei corpi.

Di questa dottrina teistica avremmo volentieri taciuto, lasciandola interamente al campo religioso, ov'è al posto suo. Se non che, siam costretti ad accennarvi, per la ragione che fa parte anch'ella dell'immortalità. Di fatto, secondo i dettami del Teismo, dopo morte verrà un tempo in cui il corpo risorgerà, si ricongiungerà coll'anima e vivrà immortale *insiem con essa*. (Veda il lettore a piè di pagina alcune notizie storiche sulla risurrezione (1)).

---

(1) Le togliamo queste notizie dal Klee, il quale, vol. II, pag. 233 e ss. dice: « La dottrina della risurrezione dei morti, annunciata in assai luoghi dell'antico e nuovo Testamento, indicata da S. Paolo come dottrina fondamentale del cristianesimo, fu trattata e difesa da' Padri con uno zelo al tutto speciale, come lo dimostrano le numerose monografie sopra questo argomento composte da Giustino, Atenagora, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, Metodio, Eusebio, S. Gregorio di Nissa, sant'Ambrogio, sant'Efrem, san Zenone di Verona. Ma questo dogma è uno tra quelli che furono argomento di dubbio o di assalti ai gentili ed eretici, all'idealismo ed al materialismo... Anco gli Scolastici esposero con grande acume la verità e ragionevolezza della fede nella risurrezione:..... rilevano in ispecial modo questa tesi, che il corpo non è uno stromento puro e semplice assunto in via passeggiera, ma che esso è un organo appartenente alla integrità dell'uomo come tale ed ipostaticamente congiunto con esso..... Tutti ritennero che il corpo col quale risorgeremo sarà essenzialmente identico con quello che portiamo in questo peregrinaggio temporale..... Ma coll'identità sono eziandio di accordo ad insegnare la celeste trasfigurazione del corpo...

Abbiam detto che il Teismo con tal dottrina ha voluto rimediare alla predetta impossibilità, perchè, col ricongiunger l'anima al corpo, ha certamente voluto toglierla alla sua isolazione e riporla nelle concrete e normali condizioni di vita che perdette colla morte. Noi crediamo che San Tommaso interpreta ed esprime rettamente il pensiero patristico-scolastico sulla risurrezione, la quale ad un tempo ei crede di giustificare e razionalmente fondare (razionalmente a modo suo), quando dice che, come l'uomo non potrebbe raggiungere la beatitudine, se l'anima non fosse congiunta al corpo del quale è la forma, ossia il principio di vita, così diviene necessario il risor-

---

Fra le qualità del corpo risuscitato si contano la spiritualità, di cui sant'Ireneo, poscia sant'Agostino, hanno data una speciale spiegazione; indi l'incorruttibilità per la grazia di Dio..... e questa immortalità si manifesta più ampiamente mercè una sanità assoluta ed una vigoria senza bisogno di cibo, una perfetta assenza di passioni, l'agilità, la motilità, e sopratutto una perfezione suprema di lunga mano superiore a quella del corpo di Adamo nel suo stato primitivo, e finalmente per una specie di deificazione. Del rimanente tutti convengono che questa dottrina è un mistero, e che pertanto si può dire ben poco di preciso..... Così molti, massime tra' Greci, pensano che si risusciterà senza sesso; più altri invece principalmente i Latini, e segnatamente sant'Agostino, sostengono che risusciteranno ambo i sessi; ed altri ancora pretendono (*tra questi Duns Scoto*) che saranno tutti di sesso virile..... Nè mancano le ipotesi sulla statura e la grandezza. Sant'Ilario vuole che debbano essere tutti di una statura ed età uguale; il Pseudo-Atanasio tiene che saranno tutti della statura di Cristo;..... sant'Agostino sostiene invece che non tutti saranno di quella statura (*De civit. Dei*, XXII, 15), pure egli crede che i fanciulli non risorgeranno fanciulli, ma adulti (ibid., XXII, 14). Il medesimo sant'Agostino procacciò eziandio di risolvere la quistione relativa alla conservazione dei denti e degl'intestini; e si decide per l'affermativa (ibid., XXII, 19) » ecc.

gimento del corpo e il ricongiungimento finale di esso coll'anima (1).

Noi troviamo giustissimo il pensiere teistico, che anima e corpo sien veri e concreti nella loro unione. Ma son possibili, quali le pensa il Teismo filosofico, da una parte, l'union finale de' due, dall'altra, la specifica natura che avrebbe il corpo in questa unione istessa? Anche qui bisogna risponder no, per la contraddizione in cui sono non solo colla ragione e colla realtà, ma anche cogli stessi generali principî della filosofia teistica.

Quanto all'esser la risurrezione in contraddizione colla ragione e colla realtà, non siamo neppur noi che il diciamo primamente, ma l'han confessato già prima di noi ed unanimemente gli stessi teisti, Padri e Dottori, quando han convenuto ed espresso che il principio della risurrezione è misterioso. Misterioso è detto, perchè non entra nell'ordine e nelle leggi onde è governata la ragione, come, d'altra banda, non entra nell'ordine e nelle leggi onde è governata la realtà. Di fatto, come potrebbe entrare nelle leggi razionali e reali che i corpi umani, dopo millenii, risorgano nel loro stato primiero, che dal mondo naturale passino nel mondo sopranaturale, che tali corpi acquistino natura incorruttibile, immortale, e

---

(1) Alla questione: « Utrum corporum ressurrectio sit futura » risponde: « Cum homo non possit esse beatus, nisi anima corpori vero uniatur, tamquam forma materiae, fatendum est resurrectionem esse futuram in qua anima suo corpori in perpetuum unietur ». *Supplem. tert. partis Summ. theol.* qu. 75 vel 77, art. 1. — Padri e Dottori hanno in generale considerato il corpo come una parte integrante dell'anima. (Vedi nel Klee, loc. cit., ove ricorrono altri passi importanti). La idea che anima e corpo formino un sol composto è comune ad essi.

via dicendo? Non entrar nell'ordine e nelle leggi della ragione e della realtà vuol dire contraddire e all'una e all'altra. Ora, come la scienza si fonda appunto su di entrambe, così non può accettare come vero e scientifico un principio che è la negazione di esse.

Ma v'ha di più: tal dottrina non è soltanto in contraddizione colla ragione e colla realtà delle cose, ma, da una parte, non è neppur conforme ai rimanenti principî filosofici del Teismo, dall'altra, non è neppur congruente con sè medesima.

Non è conforme ai rimanenti principî teistici, perchè questi pongono e propugnano la caducità e dissoluzione del corpo umano, e pongono sopratutto che la spiritualità sia l'opposto della corporeità. Ed ora che cosa viene a dirci il Teismo colla dottrina della risurrezione? viene a dirci che il corpo non è corruttibile, ma incorruttibile, che non è mortale, ma immortale, e ci soggiunge che esso non sarà più in vera opposizione coll'anima, cioè coll'elemento spirituale, ma che si renderà simile e prossimo ad essa stessa nella natura, che in certa guisa si spiritualizzerà. Colla dottrina della risurrezione dunque il Teismo rovescia e rinnega le basi del Teismo. La qual cosa diviene più evidente, quando si pensa che il corpo risorto vivrà coll'anima non già nel mondo sensibile e naturale, ma nel mondo sopranaturale e soprasensibile. La *dualità* e corrispondente *opposizione* di questi due mondi è la base del Teismo, il quale li descrive appunto siccome di natura e leggi perfettamente contrarie. Ed ecco che colla risurrezion de' corpi il mondo naturale e sensibile è trasportato nel mondo sopranaturale e soprasensibile e *unificato* e *identificato* con esso. E la unifi-

cazione è tale e tanta, che nel mondo soprasensibile, ove non vi dovrebb'esser nulla di sensato, vi sono invece corpi che si muovono, che sono snelli, che hanno denti ed intestini, statura umana, sesso ecc., ove, insomma, vi son corpi sensibili e naturali. La identificazione non può essere maggiore. Per tale identificazione, o confusione che voglia dirsi, de' due mondi, la quale si ripete ancora, ed in grande, in un'altra dottrina teistica, in quella dell'universale e finale conflagrazione, in cui il mondo, ossia la natura tutta, mediante il fuoco, vien purificata, immaterializzata, sopranaturalizzata, per tale identificazione, diciamo, si giunge ad una conseguenza, che vuol essere rilevata, ed è la negazione non del solo mondo naturale, come potrebbe sembrare, ma di esso e del mondo sopranaturale insieme; è negata e distrutta, in una parola, sì la naturalità che la sopranaturalità. È negata la naturalità, perchè, benchè il corpo fosse presente, e coi suoi organi, nel mondo sopranaturale, pur ella non è più naturale, ma è sopranaturalizzata, per la ragione che il corpo non compie più atti e funzioni naturali, non appetisce, non si ciba, non genera, non ha passioni, e via dicendo: non c'è più dunque natura. È negata la sopranaturalità, perchè questa è perfettamente naturalizzata, vivendo in essa e nelle leggi sue corpi colla lor rispettiva statura, coi loro organi della masticazione, digestione (denti e intestini), generazione, e via dicendo: non c'è dunque più mondo soprasensibile. È chiaro come la luce del giorno che la dottrina teistica della risurrezione de' corpi è la negazione del Teismo.

E se la dottrina della risurrezione è in contraddizione

colla ragione, colla realtà naturale e persin colla dottrina teistica, è forse ella in accordo con sè stessa? Neppure. Di fatto, qual è, secondo tal dottrina, la natura del corpo risorto? Ella è, per dirla con S. Tommaso (che esprime il comun pensiere o il pensiere de' più): *primo*, che i corpi risorti non eserciteranno più le funzioni della nutrizione e della generazione; *secondo*, che saranno della stessa natura che avevano antecedentemente; *terzo*, che avranno disposizioni diverse da quelle che avevano prima (1). Or bene, col secondo de' tre allegati caratteri si afferma che il corpo risorto sarà il *medesimo* (e San Tommaso dice anzi della *medesima natura*) di quel che era innanzi: *identità* dunque del corpo morto col risorto. Ma che cosa si afferma cogli altri due caratteri? Si dice che sarà di un'altra disposizione, ossia di attitudini e facoltà *diverse* e si soggiunge che non compierà le funzioni della nutrizione e generazione che compiva prima: e il non compir le funzioni che compiva costituisce un elemento non solo di diversità, ma persin di *opposizione* nel corpo risorto rispetto a quel che era prima. Prima il corpo appetiva, si nutriva, generava, aveva passioni ecc., quando risorge non le ha più; prima era corruttibile, mortale, materiale, e quando risorge è incorruttibile, immortale, spiritualizzato. Come può dirsi dunque che è lo stesso, se è, invece, perfettamente diverso e persino opposto? È *identico* di nome, ed è *diversissimo*

---

(1) Egli afferma adunque: « quod in resurrectione non erit usus ciborum neque venereorum; — quod corpora resurgentium erunt eiusdem naturae sicut prius; — quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante ». *Summ. contr. Gent.*, lib. IV, cap. 83, 84 e 85.

di fatto. E come farà ora l'anima a trovarsi in perfetta consonanza con un corpo che non è più quello che era, ma che ha cambiato perfettamente disposizioni, funzioni, e via dicendo? Come farà l'uomo a riconoscersi per quel che era, se una delle sue parti costitutive, la corporeità, non è più la sua propria corporeità naturale, ma un'altra, una corporeità sopranaturale? Come potrà questo corpo risorto dirsi vivente, se non compie più le funzioni della vita corporea, appetire, cibarsi, generare, e via dicendo? Potremmo ben moltiplicare le nostre dimande, ma le possibili risposte non possono esprimere la congruenza della dottrina della risurrezione con la dottrina della risurrezione.

Poniamo termine a queste brevi considerazioni sulla etica ed escatologia teistica, rifermando che i fondamentali principî di esse, benchè *creduti,* non sono stati mai *dimostrati* dal Teismo nè come sostenibili in sè stessi, nè come accordabili colla ragione e con la realtà delle cose. Non si dimentichi intanto, da una parte, che il Teismo, onde è parola in questo libro, è o dovrebbe essere e certamente vuol essere filosofico, e che, come tale, non deve essere pura e semplice credenza, ma scienza e dimostrazione, dall'altra, che il nostro esame ed apprezzamento de' suoi principî è anche filosofico, cioè poggiante sulla scienza, non già sulla credenza. Ora, se si parla di *credenza* nella grazia, nella sanzion finale, nell'immortalità, nella risurrezione ecc., è una cosa; ma se si parla di *scienza* e *dimostrazione,* è un'altra cosa. Come credenza, questi mentovati principî sono articoli di fede ed han la loro ragion di essere nel campo religioso, ove son anche al posto loro,

ma, come ragione filosofica, non sono articoli di scienza, ove sono spostati. E se i Padri, i Dottori ed i Teisti tutti han creduto di averli filosoficamente fondati e dimostrati, si son perfettamente ingannati, come la critica con perfetta evidenza dimostra. C'è un campo scientifico, nel quale essi pur possono essere ed anzi sono filosoficamente trattati, e questo è quello della filosofia della religione. Ma in tal campo essi possono avere natura e sistemazione filosofica, quando non sono intesi *alla lettera,* come da' teisti, ma *nello spirito.*

Sguardo retrospettivo e conclusione.

Se volgiamo uno sguardo al lungo cammino percorso nella considerazione de' principî teorici della filosofia teistica, i principali punti dibattuti ed apprezzati (lasciando stare i molti secondarî) sono i seguenti. Come il pensiere fondamentale del Teismo si risume nel principio che Dio, essere infinito e perfetto, ha liberamente creato il mondo, ossia si risume nel principio dell'essere infinito *creante,* così era naturale che la creazione, punto cardinalissimo del Teismo, attirasse innanzi tutto la nostra attenzione. E noi, sottoponendola ad esame, abbiam trovato e, pensiamo, anche rifermato con solide ragioni, da una parte, che il Teismo non l'ha mai dimostrata, e, dall'altra, che è in perfetta contraddizione coll'essere creante, ossia Dio, quale questo è concepito dall'istesso Teismo. Passando a prendere in considerazione i fini attribuiti dal Teismo a Dio per la creazione, abbiam trovato e mostrato che essi non sono in alcuna guisa adequati alla natura divina, anche qui, non quale questa sarebbe pensata da un'altra dottrina, ma quale è pensata dal medesimo Teismo. Abbiamo inoltre additato come, dati questi fini e data questa natura divina, sempre qual la vuole il Teismo stesso, la creazione non può essere

libera, come questo sostiene, ma diviene necessaria. Come, d'altra banda, una volta data la creazione, abbiam provato non potersi sostenere l'altro principio generalmente accolto dal Teismo, che Dio possa annullare il mondo, ma che anzi ne consegua irrepugnabilmente che non può annullarlo. Il Teismo dunque attribuisce a Dio ciocchè non è conforme alla natura del medesimo. Abbiam dimostrato, ulteriormente, come i principali attributi assegnati dalla filosofia teistica a Dio, quelli cioè di assolutezza, perfezione, eternità, essenzialità, e simili, sieno in perfetta contraddizione con l'opera divina. La personalità divina non è neppur essa razionalmente sostenibile coi principî teistici, siccome quella che, da una parte, coopera a mostrare vieppiù le contraddizioni della filosofia teistica in sè stessa, dall'altra, è persino in contraddizione col mondo, che è e dev'essere il complesso degli atti di tale personalità. Si è poscia pigliata di mira la relazione di Dio col mondo, relazione che il Teismo dice molto intima e tale da costituire una vera unione, per forma che Dio sia nel mondo istesso. E si è mostrato che, se questa unione sia intesa in un senso vero e reale, ella mena direttamente alla negazione degli stessi principî teistici, cioè al Monismo; e se sia intesa in senso metaforico, allora ella si riduce ad una unione soltanto di parole e non di fatto, la quale, invece di raggiungere la unione di Dio col mondo, mette capo al più inconciliabile dualismo tra loro, e però alle più acute e insormontabili contraddizioni tra il Creatore e la Creatura.

Dopo questo esame de' fondamentali principî del Teismo, abbiam preso a considerar quest'ultimo nella sistemazione e dimostrazione scientifica de' suoi principî, avendo ad

un tempo riguardo ad altri importanti principî del medesimo. E cominciando dalla Teologia naturale, che è la disciplina capitale del Teismo filosofico, abbiam dimostrato fino all'evidenza che essa non ha mai dimostrato l'esistenza di Dio, che non una sola delle prove di tale esistenza da essa arrecate sia valida. Per forma che Dio, che è la base del Teismo, rimane un essere creduto ed ipotetico, ma non realmente dimostrato: il che viene a dire che la Teologia naturale teistica riman destituita di qualsiasi fondamento reale e razionale e precipita tutta intera. Il medesimo abbiam dimostrato delle speciali prove dell'esistenza di Dio di S. Tommaso, delle quali non è valida alcuna: per forma che la monumentale *Somma teologica* del gran Dottore, che è il *Credo* del Tomismo, e che è una delle sistemazioni più compiute del Teismo in genere, cade irreparabilmente essa pure. Abbiam parimenti mostrato che il Teismo filosofico, a rigore, non può avere una vera metafisica per la natura dualistica della propria dottrina, mentre che una vera e concreta metafisica non è possibile se non con una dottrina monistica. Quanto a logica, crediamo di aver dimostrato ad evidenza che la logica teistica, che è in fondo la logica formale con una forte dose teologica per giunta, è contraria non solo all'uomo e alla natura, ma persino alla stessa dottrina teistica in genere, non che agli stessi principî logici accolti dalla medesima. Per la cosmologia teistica, ci lusinghiamo di avere irrepugnabilmente dimostrato che essa, compresavi la sua angelologia ed antropologia, è in perfetta discordanza colla natura, sì considerata nell'uomo e nelle leggi antropologiche del medesimo, sì considerata nelle formazioni materiali propriamente dette,

quali esse risultano dalla conoscenza delle stratificazioni geologiche e da' relativi apprezzamenti che ne fanno le scienze naturali. Si è mostrato poi, per giunta, che la cosmologia teistica non è neppur congruente con sè stessa. Quanto alla psicologia teistica, risulta, speriamo, ad evidenza dal nostro apprezzamento che ella non ha mai dimostrato i fondamentali principi su cui si basa, e cioè non ha mai dimostrata nè l'origine creativa dell'anima, nè la dualità delle sostanze nell'uomo (l'animica e la corporea), origine e dualità che sono le due salde colonne dell'edifizio psicologico teistico. Che anzi, la natura umana divien con esse addirittura incomprensibile e contraddittoria; come è anche indirettamente mostrato, da una parte, coll'esame delle dottrine teistiche concernenti la relazione dell'anima col corpo, dall'altra, con fatti psico-fisici evidenti che sono in perfetta opposizione coi canoni fondamentali della psicologia teistica. E finalmente, per ciocchè spetta all'etica ed alla escatologia teistica, è mostrato come il fine ultimo umano non può essere nè conoscibile nè attuabile coi principî teistici, come coi medesimi sia, d'altra banda, impossibile il vero merito ed il vero demerito, e per entrambi un'equa sanzion finale. L'immortalità dell'anima non è stata mai dimostrata e non è dimostrabile con sì fatti principî: come parimenti la dottrina della risurrezion de' corpi, che è intimamente collegata all'immortalità, non solo non è conforme a ragione e realtà, ma non è, da una parte, neppur concorde coi principî filosofici teistici, dall'altra, neppur coerente con sè stessa.

Un giudizio complessivo e finale sul Teismo lo riserviamo per la fine dell'opera. Però, dopo l'antecedente

esame, siamo perfettamente in grado di tirare ed esprimere una conclusione generale sulla natura de' principî filosofici teorici del Teismo. La qual conclusione, risultante irrepugnabilmente dall'esame istesso, esprimiamo in due sentenze che sono le seguenti.

La prima è che i principî del Teismo non furon mai dimostrati. Quanto non solo a tentativi, ma anche ad uso continuo di dimostrazioni, nel Teismo non è penuria, ricorrendo anzi in esso dimostrazioni copiose, d'ogni specie e per ogni cosa. Ma queste dimostrazioni *tutte* non reggono: non reggono le *principali*, come quelle dell'esistenza di Dio, della contingenza del mondo, della dualità di sostanze nell'uomo e della immortalità dell'anima, secondo che è stato evidentemente mostrato: non reggono le altre *secondarie* ed *accessorie,* perchè si fondano su quelle principali illegittime. Sicchè per tal rispetto il Teismo va designato siccome *universale mancanza di dimostrazione* de' suoi principî. Mancando questi della base dimostrativa, *teoreticamente* sono insostenibili e cadono.

La seconda è che questi principî, oltre all'essere indimostrati, sono, per dir tutto con una frase comprensiva, in piena contraddizione colla Ragione e colla Realtà, o, come nel corso di questo volume ci siam sovente espressi, col Pensiere e coll'Essere. Se questa realtà la prendiamo in quelle grandi manifestazioni volute e designate dal Teismo istesso, cioè l'Uomo, il Mondo (la natura), Dio, è a dire che la filosofia teistica è in contraddizione non solo coi primi due, de' quali sconosce la vera natura, ma anche col terzo, benchè questo costituisca la base della medesima. In contraddizione col terzo, sì perchè in alcuni punti, e nei fondamentali, non concepisce la natura

dell'essere divino in modo *vero e adequato all'assolutezza* del medesimo; sì perchè, mentre che in altri punti lo concepisce adequatamente, gli attribuisce poi, d'altra parte, principî ed atti che apertamente vi contraddicono. Se il Teismo è dunque in contraddizione con tutta la realtà e persin coi proprî principî, bisogna dire che esso è in secondo luogo una vera *universale contraddizione.*

Conclusion finale dunque:

Il Teismo filosofico è universale mancanza di dimostrazione de' principî della propria dottrina;

Il Teismo filosofico è universale contraddizione di essi con la realtà tutta e con sè stessi.

Se ora il lettore confronta le iniziali parole che ponemmo sul frontispizio di questo volume — cioè LE CONTRADDIZIONI E LE INFONDATE DIMOSTRAZIONI DEL TEISMO — con queste finali, con cui chiudiamo il volume istesso, vorrà convenire, ci lusinghiamo, che l'asserzione contenuta nelle prime, dopo l'esame già fatto, è divenuta una effettuata dimostrazione nelle ultime. Ed ora vi lasciamo, o buon lettore, ma per tornare a intrattenerci con voi nella seconda parte dell'opera. Però, nel chiudere questa prima, vogliam congedarci da voi, ricordandovi il pensiere che nel corso della medesima ci ha guidati rispetto alla natura ed esistenza de' due campi che vi si connettono, ossia il campo religioso ed il campo filosofico. Tanto più il facciamo, in quanto non amiamo equivoci e non vogliamo dar luogo ai medesimi. Noi siamo di quelli che ammettono la ragion di essere sì dell'uno che dell'altro campo: ma siam pure di quelli che vogliono nettamente e fermamente mantenuto il carattere specifico di entrambi. La filosofia non è religione,

ma scienza e *soltanto* scienza; e si fonda *unicamente* sulla ragione e su' fatti: la religione non è filosofia nè scienza, ma *soltanto* religione; e si fonda *unicamente* sulla credenza. Vanno rispettati tutti e due i campi, ma vanno anche *essenzialmente* distinti; e quando, come fan d'ordinario i teisti, si confondono, si adultera, ossia si guasta non solo la natura della filosofia, ma anche quella della religione. Del resto, questo punto, a cui hanno interesse di tenere saldamente sì il vero scienziato che il *vero* religioso, sarà discusso nell'altra parte dell'opera.

FINE DELLA PRIMA PARTE.

